Massimo Fini

Elogio della guerra

tascabili Marsilio | Saggi

Massimo Fini

Elogio della guerra

tascabili Marsilio | Saggi

Prefazione alla seconda edizione

Partecipavo ad uno dei tanti dibattiti televisivi sulla guerra in Jugoslavia. Eravamo cinque uomini e una sola donna, l'ex cantante Ombretta Colli, ora parlamentare europeo per Forza Italia. Alla fine della trasmissione la Colli ci ha fatto notare come noi maschi, nonostante ci fossimo tutti espressi, sia pur con motivazioni diverse, contro l'intervento della Nato e i bombardamenti, fossimo in preda a un'eccitazione sospetta cui lei era invece estranea.

Coglieva nel segno. Le donne, che procreano, che danno la vita, non hanno mai amato la guerra, gli uomini, sterili fuchi animati da un oscuro istinto di morte, sì. La guerra, come ha detto Alberto Moravia che pur era un pacifista a tutto tondo, è stata per millenni il nostro gioco. Ed era un evento fondante nella storia degli uomini e dei popoli. Quasi ogni generazione, se si escludono le ultime dei Paesi europei, ha conosciuto la guerra. E nessuno, fino all'altro ieri, si era mai vergognato di farla. Scriveva Curzio Malaparte nel 1947: «Biasimatemi pure, ma io sono un uomo e amo la guerra. Non ho l'ipocrisia di dire "non amo la guerra". Io l'amo, come ogni uomo bennato, sano, coraggioso, forte, ama la guerra, come ogni uomo che non è contento degli altri uomini, né dei loro misfatti».

Oggi la guerra si fa ancora, ma con cattiva coscienza,

come dimostra anche la drammatica vicenda jugoslava. La si fa ma ci si vergogna di farla. La si fa ma si finge di fare dell'altro. La si fa ma la si chiama «intervento umanitario», «missione di pace», «operazione di polizia internazionale». La si fa ma non la si dichiara. La Nato non ha dichiarato guerra alla Serbia, come non fu dichiarata all'Iraq all'epoca del conflitto del Golfo, e persino fra Iran e Iraq, che si sono battuti per otto anni in uno scontro all'ultimo sangue, non c'è mai stata una formale dichiarazione di guerra.

È stata la Bomba, l'atomica, a delegittimare la guerra, a renderla il tabù dei tabù dell'era moderna. Perché la guerra atomica, presentandosi come probabile distruzione planetaria, annulla le funzioni, le ragioni e le pulsioni della guerra. La guerra non è più né gioco, né festa («Quell'antica festa crudele» l'ha definita Franco Cardini), né eros, né epos, né prova, non è più nulla. Esce dall'umano ed entra in un ambito che non ci riguarda più. Essendo la morte assoluta è uguale allo zero assoluto.

Il tabù nucleare ha finito per coinvolgere e travolgere, almeno dal punto di vista morale, anche le guerre tradizionali. Oggi noi non siamo più in grado di tollerarne nemmeno la vista.

Eppure la guerra ha avuto un ruolo determinante nella storia dell'uomo. Sia dal punto di vista politico e sociale che, e forse soprattutto, esistenziale. Soddisfa pulsioni e bisogni profondi, in genere sacrificati nei periodi di pace. La guerra consente di liberare, legittimamente, l'aggressività naturale, e vitale, che è in ciascuno di noi. È evasione dal frustrante tran tran quotidiano, dalla noia, dal senso di inutilità e di vuoto che, soprattutto nelle società opulente, ci prende alla gola. È avventura. La guerra evoca e rafforza la solidarietà di gruppo e di squadra. Ci si sente, e si è, meno soli, in guerra. La guerra attenua le differenze di classe, di ceto, di status economico che perdono importanza. Si è tutti un po' più uguali, in guerra. La guerra, come il servizio

militare, l'università, il gioco regolato, ha la qualità del tempo d'attesa, del tempo sospeso, la cui fine non dipende da noi, al quale ci si consegna totalmente e che ci libera da ogni responsabilità personale. La guerra riconduce tutto, a cominciare dai sentimenti, all'essenziale. Ci libera dall'orpello, dal superfluo, dall'inutile. Ci rende tutti, in ogni senso, più magri. La guerra conferisce un enorme valore alla vita. Per la semplice ragione che è la morte a dare valore alla vita. Il rischio concreto, vicino, incombente, della morte rende ogni istante della nostra esistenza, anche il più banale, di una intensità senza pari. Anche se è doloroso dirlo la guerra è un'occasione irripetibile e inestimabile per imparare ad amare e apprezzare la vita. E persino la morte, in guerra, ha una valenza diversa, è un po' «meno morte», è un morire-per-qualcosa, appartiene, come spiega il sociologo Louis-Vincent Thomas, alla specie della «morte feconda». Infine la guerra è sempre stata sentita come la prova, la *prova suprema*, in cui l'uomo si misura con se stesso e svela, a sé e agli altri, la propria vera identità.

Questi sono i valori della guerra dal punto di vista esistenziale. Ma la guerra ha avuto anche importanti funzioni oggettive, politiche e sociali. Non è affatto vero, come si è sentito ripetere fino alla nausea, che «la guerra non risolve nulla». Se mai la guerra ha avuto una funzione è proprio quella di risolvere: risolve un conflitto una volta per tutte o comunque per un lungo periodo. Se non si fosse mossa guerra ad Hitler l'Europa oggi sarebbe nazista. È l'esempio più spontaneo e facile che viene alla mente. Ma, retrocedendo nel tempo, se ne possono fare infiniti altri. Senza le guerre di Indipendenza l'Italia non si sarebbe mai unita, senza le guerre della Rivoluzione francese non sarebbe nata l'Europa moderna e così via. Noi oggi siamo quello che siamo in virtù di un percorso millenario dove la guerra ha avuto una funzione determinante, ha creato e distrutto equilibri, ha definito il ruolo degli Stati e dei popoli e i loro rapporti di forze,

ha marchiato il nostro modo di essere, ha contribuito a formarci. Anche se il moralismo, l'astrattezza, la cattiva coscienza della cultura moderna non possono ammetterlo le guerre sono state essenziali nella storia dell'uomo e hanno spesso costituito un fatto di accelerazione e di progresso proprio nel senso in cui quella cultura lo intende.

E tuttavia è vero che ci sono guerre che «non risolvono nulla». Sono le guerre, tipiche dell'ipocrisia contemporanea, calate dall'alto, decise e venute da lontano, per interromperne altre, e modificarne il corso, per «motivi umanitari», categoria cui appartiene anche l'intervento della Nato in Jugoslavia.

Questo genere di guerre, che violentano l'ecologia della guerra e, oso dire, anche la sua moralità più profonda, si risolvono immancabilmente in un rimedio peggiore del male. In genere provocano proprio quella «catastrofe umanitaria» che dichiarano di voler impedire.

L'esempio più lineare ci viene dalla guerra Iraq-Iran di vent'anni fa. Iniziò nel 1981 ad opera di Saddam Hussein che voleva approfittare del trambusto provocato in Iran dalla rivoluzione khomeinista per impadronirsi di alcune isole da sempre contese alla Persia. Per cinque anni questa guerra definita «assurda» dai nostri media (le guerre «logiche» sono solo quella che facciamo noi, chiamandole con altro nome) fu ignorata dai Paesi occidentali e dall'Unione Sovietica, salvo naturalmente rimpinzare di armi entrambi i contendenti, perché potessero ammazzarsi meglio, e di dollari il nostro portafoglio. Nel 1985 l'esercito di «straccioni» e di basij di Khomeini era davanti a Bassora e stava per prenderla e vincere inaspettatamente la partita con quello molto più tecnologico di Saddam Hussein. A questo punto i Paesi occidentali e l'Urss si svegliarono improvvisamente: non si poteva permettere all'orda iraniana di prendere Bassora, sarebbe stato un massacro, una strage, una carneficina. Si intervenne quindi «per motivi umanitari» a favore dell'Iraq

(naturalmente, come sempre, come in Jugoslavia, le ragioni erano tutt'altre: l'integralismo religioso di Khomeini non stava nella logica del biimperialismo russo-americano, il laico Saddam Hussein, allora era laico, sì). Vennero quindi tolte tutte le forniture militari all'Iran, Saddam fu riempito di armi, occidentali e sovietiche, mentre navi americane cominciarono a incrociare nel Golfo Persico per dare assistenza logistica all'Iraq e per cercare e trovare l'incidente con l'Iran. Nel 1988, defraudato di una vittoria che aveva conquistato sul campo di battaglia, l'Iran dovette firmare la pace. Risultato dell'«intervento umanitario»: la guerra che fino al 1985, quando si sarebbe conclusa con la presa di Bassora e l'inevitabile caduta di Saddam, aveva fatto 500 mila morti, nei tre anni successivi ne provocò un altro milione, Saddam Hussein, invece di essere spazzato via dalla faccia della terra, si trovò ben saldo in sella e pieno di armi fra le più sofisticate che, dopo aver «gasato» en passant 5.000 civili curdi nella cittadina di Halabaya, rovesciò l'anno seguente sul Kuwait. Si rese quindi necessaria la guerra del Golfo che fece altre 160 mila vittime senza peraltro scalzare Hussein.

Un discorso analogo si può fare per la guerra di Bosnia. Anche qui si intervenne «per motivi umanitari» per sedare un conflitto sorto fra tre popolazioni balcaniche per ragioni molto concrete: territorio, religione, identità. Anche qui si defraudò una parte, la serba, della vittoria che si era conquistata sul campo, spargendo sangue altrui e proprio, e che rispecchiava i reali rapporti di forza nella regione. Il risultato è la creazione di uno Stato fantasma, tenuto insieme con lo sputo (una Bosnia multietnica aveva senso solo all'interno di una Jugoslavia multietnica), una pace fragile e instabile che è pronta a deflagrare in ogni momento in una guerra ancor più lacerante di quella precedente. Inoltre l'indebolimento contronatura della Serbia ha incoraggiato le ambizioni indipendentiste del Kosovo, alimentato la guerriglia, provocato la frustrazione di Belgrado e le repressioni

feroci del suo esercito e della sua polizia. Di qui il nuovo intervento militare della Nato le cui conseguenze devastanti, in Kosovo, in Serbia, in Montenegro, in Albania, in Macedonia, sono sotto gli occhi di tutti.

Nella mondializzazione, nella globalizzazione, nel tentativo di ridurre l'intero esistente a un unico modello, quello occidentale, si ha la pretesa di negare a Paesi che hanno un'esperienza e un vissuto diversi dai nostri, che si trovano in altri stadi dello sviluppo, l'elementare diritto di farsi da sé la propria storia, anche con la guerra se necessario. Come abbiamo fatto noi. Immaginiamo cosa sarebbe successo se nel '45, quando gli angloamericani bombardavano Dresda, Lipsia, Berlino col preciso e dichiarato intento di colpire la popolazione civile «per fiaccare la resistenza del popolo tedesco», fosse calato dall'alto, poniamo da Marte o da Saturno, un Potere che, «per motivi umanitari», avesse imposto l'alt e la *sua* pace che, dopo tante distruzioni, tanti morti, tanti lutti, non poteva essere la *nostra* pace se non si voleva che tutto quel sangue fosse stato, dall'una e dall'altra parte, versato inutilmente. Le «guerre che risolvono» sono solo quelle che si fanno le parti interessate senza pelose supervisioni e interposizioni. Le altre hanno un effetto boomerang e sono solo ipocrisie ripugnanti. Tanto che non osano nemmeno darsi il nome di guerra.

Quando pubblicai *Elogio della guerra* era il 1989. Il mondo si reggeva sul biimperialismo sovieto-americano e sull'«equilibrio del terrore» basato sul ricatto atomico incrociato fra le due Superpotenze. In tale situazione una guerra in Europa pareva non solo impossibile ma addirittura inimmaginabile. Una pace coatta durava da quasi mezzo secolo e c'erano già alcune generazioni di europei che non avevano conosciuto la guerra, né direttamente né indirettamente, e che potevano pensare che non l'avrebbero conosciuta mai. Nel libro mi chiedevo quindi quale significato e

quali conseguenze avesse avuto, per noi, la scomparsa di un evento, per tanti secoli fondante, come la guerra dall'esperienza e dall'immaginario collettivo. Mi chiedevo in che modo avessimo sostituito le sue funzioni e appagato le pulsioni che essa soddisfa, come avevamo colmato questo vuoto e se poi l'avevamo davvero colmato o se la guerra, in maniera sotterranea, carsica, inconfessabile, ci mancasse.

Oggi, con le drammatiche vicende nei Balcani, la guerra ribussa alle nostre porte, ritorna possibile e di attualità, anche in Europa. E torna di attualità anche il mio libro, seppur in una direzione in un certo senso opposta a quella che io gli avevo dato.

MASSIMO FINI

Milano, 9 aprile 1999

Elogio della guerra

La guerra è comune a tutti gli esseri, è la madre di tutte le cose. Alcuni li fa dei, gli altri li fa schiavi o uomini liberi.

Eraclito

I

La guerra: una storia infinita

La guerra è una costante della storia. Non c'è periodo, arcaico o moderno, non c'è società, primitiva o tecnologica, non c'è regime, dittatoriale o democratico, aristocratico o popolare, monarchico o repubblicano, che non abbia conosciuto la guerra.

Si è preteso, da qualcuno, che nelle società primitive la guerra non esistesse o fosse un fenomeno rarissimo. È il mito roussoviano del «buon selvaggio» non ancora contaminato dalla civiltà. Ma è, appunto, un mito. Gli studi di Quincey Wright su oltre seicento società primitive hanno documentato, al di là di ogni ragionevole dubbio, che il «buon selvaggio» non è mai esistito e che la guerra è praticata da sempre, almeno da quando l'uomo si è organizzato in comunità[1]. È vero invece, come vedremo meglio più avanti, che la sua frequenza (oltre che, ovviamente, la capacità devastante) aumenta col passaggio dalle società arcaiche a quelle più evolute e che la propensione alla guerra è direttamente proporzionale al grado di civilizzazione[2]. Pari-

[1] Quincey Wright, *A Study of War*, ed. Univ. of Chicago Press, Chicago 1965.
[2] *Ibidem*. Wright fornisce anche una statistica sul numero di battaglie combattute in Europa dal 1500 in poi. 1500: 87; 1600: 239; 1700: 781; 1800: 651; 1900-1940: 892.

menti infondata è la convinzione, abbastanza diffusa ed espressa da ultimo da Norberto Bobbio[1], che le democrazie siano refrattarie alla guerra e vi vengano trascinate per i capelli dai regimi totalitari. È un'illusione ottica dovuta probabilmente al fatto che la democrazia copre un periodo molto ristretto della storia: due secoli, il VI e il V a.C., in Attica, due secoli negli Stati Uniti, due secoli in alcuni stati europei[2]. Inoltre, se si va a vedere, la democrazia ateniese fu ferocemente bellicista, la coscrizione obbligatoria nasce proprio con la Rivoluzione francese e alla guerra '14-'18 parteciparono con entusiasmo anche le democrazie (al contrario, non si può negare che alcune dittature, come quelle dell'America Latina, siano state, e siano, tendenzialmente pacifiste). La guerra è quindi un fenomeno comune a tutte le società, indipendentemente dalla loro organizzazione e dai regimi che le reggono. La sua esistenza ha anzi una tale pregnanza che la filosofia politica, nonostante tutti gli sforzi, non è riuscita a definire la pace altrimenti che come «assenza di guerra», cioè in modo negativo, passivo[3].

E tuttavia, anche se è una costante della storia, anche se, come è stato scritto, «a buon diritto la storia potrebbe definirsi una successione di guerre, di quando in quando intercalate da brevi periodi di una qualche pace»[4], la guerra è sempre stata considerata dagli uomini un fatto eccezionale. La celebre, ammirata e citatissima definizione di Clausewitz, essere la guerra nient'altro che «la prosecuzione della politica con altri mezzi»[5], è poco più che una boutade otto-

[1] Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, pag. 26.
[2] Leandro Perini, *Lo Stato: il grande modello?*, Encic. Einaudi, vol. 15, Torino, pag. 1011.
[3] Bruna Giacomini, in AA.VV., *Della guerra*, Arsenale Cooperativa Editrice, Venezia 1982, pag. 119.
[4] Giovanni Battista Guzzetti, *Guerra e pace*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1984, pag. 9.
[5] Karl von Clausewitz, *Della guerra*, Mondadori, Milano 1970, pag. 811.

centesca dovuta all'emergere di un filone di pensiero proto-marxista - che sarebbe stato a lungo egemone - tendente a ridurre l'intera vita dell'uomo alla dimensione politica[1]. In realtà gli uomini hanno sempre sentito e hanno sempre saputo che fra pace e guerra c'è uno iato immenso. Che sono due dimensioni esistenzialmente incommensurabili. Tanto che, in tutti i tempi e presso tutti i popoli, il passaggio dallo stato di pace a quello di guerra è segnato da rigorosi riti di demarcazione.

Presso gli antichi la guerra ha addirittura un carattere sacro, sacri sono considerati i combattenti e il passaggio dalla pace alla guerra è, appunto, il passaggio dal profano al sacro. Le cerimonie e i riti di demarcazione hanno carattere religioso e sono officiati da sacerdoti. E se fra gli assiri come fra gli aztechi, nell'antico Perù come nella Roma degli inizi, l'ultima parola sulla guerra spetta al re, non è nella sua qualità di capo militare, ma in quella di supremo sacerdote[2]. In tempi moderni, persosi il carattere sacro, la demarcazione rimane affidata essenzialmente alla dichiarazione di guerra e alla divisa che conferiscono al combattente il diritto di fare quello che fa e che nella vita normale è considerato criminale.

Nella sostanza estrema infatti la differenza fra pace e guerra sta nel fatto che in guerra c'è licenza di uccidere e la possibilità di essere, altrettanto legittimamente, se così ci si può esprimere, uccisi. Ma prima di avventurarci oltre è necessario definire, in termini il più possibile precisi, che cos'è la guerra.

Innumerevoli sono stati i tentativi di definire la guerra,

[1] Secondo Marx o, per meglio dire, secondo certi suoi epigoni più marxiani di Marx la guerra non sarebbe altro che «la prosecuzione della lotta economica con altri mezzi» (Clemente Ancona, *Guerra*, Encic. Einaudi, Torino, pagg. 996-1017).
[2] Gaston Bouthoul, *Le guerre*, Longanesi, Milano 1982, pagg. 17 e 85.

dovuti alla necessità di distinguerla da fenomeni in qualche modo affini come la rissa, l'omicidio, la faida, la lotta economica e persino le gare sportive. La guerra è un *atto di violenza collettivo*, questo è l'unico punto su cui tutti gli autori sono d'accordo. Collettività dell'atto e violenza, se sono elementi costitutivi della guerra, non sono però sufficienti a definirla (anche lo stupro di gruppo, per esempio, è un atto di violenza collettivo). Gaston Bouthoul, il fondatore della polemologia, la scienza, di nascita recente, che studia la guerra non da un punto di vista esclusivamente militare e politico, come si era fatto fino a ieri, ma anche da quello sociologico, antropologico, psicologico, propone questa definizione: «La guerra è la lotta armata e cruenta fra gruppi organizzati»[1]. Ma è una definizione troppo ampia: anche la faida, le lotte fra cosche mafiose, persino gli scontri fra bande giovanili possono rientrarvi.

Per restringere il campo bisogna introdurre un elemento ulteriore. Sono le finalità che distinguono la guerra da altri atti di violenza armata fra gruppi organizzati. La guerra infatti è al servizio degli interessi di un gruppo politico, laddove la rissa, la faida, le lotte fra cosche mafiose o fra bande giovanili hanno, come il delitto e la violenza individuale, un interesse privato. Ma non basta ancora. La caratteristica, a mio modo di vedere, fondante della guerra è di essere uno «status» che legittima per entrambi i contendenti, e reciprocamente, la violenza (o meglio: la fa ritenere legittima), «status» durante il quale vigono leggi diverse (*ius belli*) da quelle abituali e che però sono pur sempre regole all'interno delle quali la guerra resta circoscritta. La definizione che do della guerra è quindi questa: *una violenza collettiva, organizzata e cruenta fra gruppi politici contrapposti, legit-*

[1] *Ibidem*, pag. 43.

timata da uno status che la fa ritenere lecita, reciprocamente, da entrambi i contendenti e durante il quale vigono leggi diverse da quelle usuali, regole all'interno delle quali la violenza, almeno formalmente, si circoscrive.

Mi rendo conto che in questo modo restano fuori fenomeni che, osservati da un altro punto di vista (quello, per esempio, di Carl Schmitt nella sua esemplare *Teoria del partigiano*[1]), sono anch'essi delle guerre, come il terrorismo, la guerriglia, la guerra civile (dove almeno una delle parti non ritiene legittima la violenza dell'altra), ma ciò che interessa ai fini di questo lavoro – che ha al centro il fenomeno guerra considerato soprattutto sotto il profilo esistenziale e psicologico – è la guerra-guerra, la guerra tradizionale dove i contendenti ritengono legittima, reciprocamente, la violenza e dove, per dirla con Carl Schmitt, il nemico non è considerato un criminale ma un *iustus hostis*[2].

Il fatto che la guerra sia un fenomeno generale, costante, regolare ha fatto affermare a qualche studioso particolarmente audace che la guerra è una funzione, sia pur drammatica, della storia dell'uomo, così come in fisiologia lo sono il dolore, la morte, la vecchiaia[3]. Se la guerra sia davvero una funzione della storia è difficile dire, certo è che ha una fortissima carica di ambiguità. È distruttrice, ma è anche creatrice. Dissipa risorse, ma è anche una formidabile evocatrice di energie. E se non è proprio una funzione, ha sicuramente assolto, nella storia, una serie di funzioni: politiche, economiche, sociali, demografiche. La guerra insomma non appartiene solo al regno dell'irrazionale e della follia, ma ha delle ragioni d'essere. Non è – o perlomeno non è stata – un male assoluto. Ha scritto il filosofo Emile Bou-

[1] Carl Schmitt, *Teoria del partigiano*, Il Saggiatore, Milano 1981.
[2] *Ibidem*, pag. 23.
[3] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 311.

troux: «C'è qualcosa di più terribile della guerra, è la pace comprata con la totale rinuncia alla vita e alla legge». Il binomio pace-giustizia (come quello guerra-ingiustizia) non è così indissolubile come oggi siamo inconsciamente, e fatalmente, portati a credere. Ci sono paci così avvilenti, ignominiose e ingiuste che non sono migliori della guerra almeno come l'abbiamo conosciuta fino a che non ha fatto la sua comparsa la bomba atomica (si pensi, per fare un esempio molto attuale, alla pace polacca).

È per questa sua sostanziale ambiguità che la guerra ha goduto nei millenni tanto di cattiva che di buona stampa, anche se c'è sicuramente una linea ascendente nella condanna della guerra man mano che dalle origini si sale verso i nostri giorni. Solo i popoli primitivi non si sono posti il problema della liceità della guerra. Per essi la guerra era una necessità e basta (si pensi ai nomadi dell'antichità per i quali esiste un reale problema di spazio vitale, è sufficiente che la popolazione aumenti un poco che per essi l'alternativa diventa: aggredire o sparire). Ma in epoca storica la guerra, presso quasi tutte le culture, è contemporaneamente esaltata ed esecrata. Per gli ebrei Jehova è il «dio degli eserciti», d'altro canto, man mano che ci si distacca dall'ebraismo primitivo, la guerra, almeno per i profeti, cessa d'essere un'avventura esaltante e tende a diventare semplicemente una calamità, un «castigo di Dio» cui pur è necessario far fronte.

La mitologia greca ha un carattere totalmente guerriero, ma è forse Omero, cantore della più celebre guerra dell'antichità, il primo autore ad augurarsi la fine di tutti i dissidi, sia quelli fra gli dei, sia, soprattutto, quelli fra gli uomini. Per i romani lo scopo principale della guerra è portare la pace (la *pax romana*, naturalmente). Questo è il pensiero di Orazio, di Cicerone, di Seneca.

Anche il cristianesimo è fortemente ambiguo nei confronti della guerra. Cristo, colui che predica «porgi l'altra guan-

cia», è anche colui che afferma: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma spada»[1] e come nota Anna Morisi nella sua ricerca *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*: «Nessuno degli autori, del I e del II secolo... assume una posizione precisa in proposito, negando o affermando l'incompatibilità del cristianesimo con la guerra»[2].

Man mano però che l'uomo affina le proprie esigenze etiche, cresce in lui il bisogno di fare i conti con questo ingombrante e persistente inquilino della sua storia e quindi la necessità di dare almeno una legittimazione alla guerra (regole di *condotta* in guerra – lo *ius belli* – sono invece sempre esistite, originano con la guerra[3]). Nascono così, soprattutto attraverso la speculazione dei pensatori cristiani, sant'Agostino, san Bernardo, san Tommaso, le teorie sulla *guerra giusta* che per i primi due è, sostanzialmente, la guerra santa (dice sant'Agostino: «Se Dio con un ordine speciale comanda di uccidere, l'omicidio diventa una virtù»), mentre Tommaso ha un approccio più laico alla questione considerando, peraltro un po' tautologicamente, giusta la guerra che si fa per una causa giusta com'è, per esempio, la riparazione di un torto. Per i moralisti dell'alto Medioevo la guerra è giusta quando si tratta di combattere per la propria libertà, per i propri genitori, per la propria patria e per la parola data agli alleati[4]. Dopo la lunga epopea cavalleresca

[1] Matteo, 10, 34-39.
[2] Anna Morisi, *La guerra nel pensiero cristiano dalle origini alle crociate*, Sansoni, Firenze 1963, pag. 10.
[3] In Australia fra le popolazioni indigene le condizioni di uno scontro ritenuto necessario sono regolate esattamente come quelle di un duello. Questa abitudine al combattimento regolamentato è talmente inveterata nelle popolazioni indigene australiane che si è visto dare le armi agli europei disarmati prima di attaccarli. A. Woods, *Native tribes of South Australia*, *Hist. Univ. des voyages*, vol. XLII, pag. 263. Si veda anche J. Huizinga, *Homo ludens*, Il Saggiatore, Milano 1972, pag. 135.
[4] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 93.

che segnerà l'apogeo della ideologia guerriera, anche perché corrisponderà al periodo delle guerre meno cruente e più ritualizzate, la condanna della guerra prende forza nel diciottesimo secolo col notissimo *Progetto di pace perpetua* (1713) dell'Abbé de Saint-Pierre, la nascita in Inghilterra delle Peace-Societies, le riflessioni, sia pur contraddittorie, di Kant,[1] le prese di posizione di Rousseau, di Voltaire e dei più noti enciclopedisti, da Diderot a d'Holbach. Ma un movimento pacifista, nel senso moderno del termine, di condanna assoluta della guerra, ha inizio solo nell'800 in parallelo, non casualmente, con il diffondersi dello spirito della Rivoluzione francese che pone, ideologicamente, le basi della «guerra totale» e con l'escalation della tecnologia che consente di metterla in pratica. Del 1809 è la *Dichiarazione di guerra alla guerra* di Jean Paul, del 1880 la fondazione della *International Arbitration and Peace Association*, del 1889 *Abbasso le armi* di Bertha von Suttner (la prima pacifista storica), un romanzo pensato e scritto solo in funzione della pace che, nonostante la straordinaria bruttezza, ebbe un successo enorme, fu tradotto immediatamente in dodici lingue e venduto in centinaia di migliaia di esemplari (nel 1905, anno in cui ricevette il Nobel, aveva raggiunto la trentasettesima edizione). Sempre nel 1889 ha luogo a Parigi il primo Congresso per la pace. Nel 1898 esce *Il militarismo* del sociologo italiano Guglielmo Ferrero, una delle più lucide analisi contro la guerra. Nel 1901 viene istituito il Nobel per la pace.

Ma a parte che, nello stesso periodo, accanto a queste correnti di pensiero altre ne corrono di segno diametralmente opposto soprattutto a causa dell'irrobustirsi degli stati nazionali (per Hegel è nella guerra che lo Stato raggiunge la

[1] Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, Editori Riuniti, Roma 1985.

sua compiutezza), tutto questo fervore pacifista non impedirà agli europei, soprattutto a quelli degli strati medio-alti, di accorrere in stato di incredibile esaltazione alla prima guerra mondiale e, nonostante gli orrori di questa, di partecipare sia pur con minore entusiasmo (tedeschi a parte), ma con uguale disciplina, alla seconda.

Come mai, fino all'era nucleare, il pacifismo non ha mai veramente attecchito, non è diventato consenso generalizzato? Ci sono, naturalmente, ragioni politiche, economiche, d'interesse delle classi dominanti. Ma non si tratta semplicemente di questo. Il fatto è che la guerra, distruttrice e creatrice, è ambigua non solo oggettivamente ma anche soggettivamente, cioè ambiguo è l'atteggiamento dell'uomo, del singolo, verso di essa. L'uomo teme la guerra, ma ne è anche attratto. Ne ha orrore, ma ne subisce il fascino. Ancora oggi, nonostante tutto, i bambini continuano a giocare alla guerra, con i soldatini, con i fucili e le pistole finte, con l'immaginazione[1]. Lo scorso Natale i negozi di giocattoli esibivano una serie impressionante di wargames e un solo gioco da tavolo pacifista («Pacifist. Il gioco della pace») che peraltro sembrava riscuotere scarsissimo successo.

Questa fascinazione della guerra è più o meno forte, e anche diversa nei modi e nei significati, a seconda delle epoche, dei luoghi, del livello culturale, delle classi sociali, ma è innegabile, almeno negli individui di sesso maschile (le donne invece subiscono molto meno il fascino della guerra, come, del resto, del gioco e della festa; cercheremo più avanti di spiegare perché). Non per nulla la guerra ha una impressionante serie di somiglianze con la festa, come ha dimostrato Roger Caillois nel suo *L'homme et le sacré*[2]. Nella

[1] La grande diffusione di fantasie di guerra nei bambini d'oggi è documentata da uno studio di Christian Buttner: *Children's War Fantasies*, «The Journal of Psychohistory», vol. 10, number 4, Spring 1983.
[2] Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, pagg. 215-231.

festa, come nella guerra, c'è un capovolgimento legittimo delle regole o di parte di esse. La festa, come la guerra, inaugura un periodo di socializzazione, di fortissima coesione del gruppo, durante il quale c'è «una comunione integrale degli strumenti, delle risorse, delle forze»[1]. La festa, come la guerra, è una formidabile occasione di sperpero. La festa, come la guerra, è un rito di esaltazione collettiva. Tutte queste somiglianze hanno portato Bouthoul ad affermare che «in senso sociologico la guerra è la festa suprema»[2] (con la differenza, per la verità non trascurabile, che la guerra comporta un rischio sconosciuto, o quasi[3], alla festa: la morte). La guerra si apparenta anche al gioco. Perché la guerra, come il gioco, si iscrive all'interno di un campo delimitato entro il quale valgono regole diverse da quelle che ci sono al di là di quei limiti. E ciò è vero tanto in senso spaziale che temporale (oltre che psicologico), perché la guerra, come il gioco, è un tempo d'attesa, è un tempo sospeso, come un ponte, fra due periodi di normalità.

Si possono trovare altri legami fra la guerra e alcune fondamentali pulsioni umane (guerra ed eros, per esempio), ma fermiamoci per il momento qui e non procediamo oltre sul terreno scivoloso delle analogie. Infatti ciò che ci preme per ora sottolineare è un'altra, e forse più strabiliante, caratteristica del rapporto fra l'uomo e la guerra: qualunque atteggiamento si abbia verso di essa, la guerra, una volta che c'è, si fa con *buona coscienza*. Anche quando non è per nulla

[1] *Ibidem*, pag. 219.
[2] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 352.
[3] Per la verità la festa primitiva, l'orgia – su cui poggia il parallelo con la guerra, perché la festa moderna ha perso ogni consistenza – è spesso cruenta. E ancor oggi le poche feste che conservano un carattere primitivo, orgiastico, pagano un tributo di morte. Si pensi al Carnevale di Rio. Anche il pirotecnico Capodanno napoletano fa spesso dei morti, cosa che, al di là dello sdegno di prammatica dei giornali, viene fatalisticamente accettata. Festa e morte non sono termini del tutto antitetici.

attratto e fascinato dalla guerra, non la sente né come festa, né come gioco, né come eros, anche quando non ha alcun furore bellicoso ma anzi un atteggiamento critico verso di essa, anche quando non è neppure convinto di battersi per una causa giusta, l'uomo non si vergogna di fare, o di aver fatto, la guerra e di avervi ucciso degli uomini. E questa *buona coscienza* non è solo sua, ma gli è riconosciuta dalla collettività cui appartiene e, in una certa misura, anche da quella contro cui combatté. Questo è stato vero sempre: dalle origini fino all'ultima guerra mondiale compresa. È un dato anche della nostra esperienza. Tutti noi conosciamo uomini che, durante l'ultimo conflitto mondiale (o anche, se sono molto anziani, il penultimo), hanno combattuto e hanno ucciso. Né essi si considerano degli assassini, né noi li riteniamo tali. Stringiamo le loro mani tranquillamente, senza alcun ribrezzo, come quelle di chiunque altro. E anche quando non consideriamo legittima la loro causa, consideriamo lecito il loro modo d'agire. In altre parole l'uomo, anche il meno bellicoso, ha sempre riconosciuto alla guerra il suo potere legittimante. La guerra lava i delitti che costringe a commettere[1].

Ciò è stato vero fino a ieri. Fino a quando la bomba atomica non ha introdotto, per gli abitanti dei paesi industrializzati, un fatto nuovo ed enorme: l'impossibilità di fare la guerra. La guerra nucleare, ponendosi come probabile suicidio collettivo del genere umano, ha distrutto ogni funzione, oggettiva e soggettiva, della guerra. La guerra nucleare ha travolto le ragioni politiche, economiche, sociali, demo-

[1] Il processo di Norimberga sembra contraddire, e in effetti in parte contraddice, questa affermazione. Bisogna però tener conto che: 1. Il processo di Norimberga è, per ora, un fatto unico nella storia. Mai, prima, i vincitori avevano processato i vinti costringendoli a considerarsi gli unici colpevoli della guerra. 2. In ogni caso fulcro del processo furono alcuni particolari atti compiuti dai nazisti (i cosiddetti «crimini contro l'umanità»), considerati al di fuori dello *ius belli*.

grafiche della guerra. E quelle esistenziali. La guerra non è più né festa, né gioco, né eros, né epos, né prova. Non è più creatrice, è solo distruttrice. La guerra nucleare esce dall'umano ed entra in un ambito che non ci riguarda più. Essendo la morte assoluta, è uguale allo zero assoluto.

Per questo da quando esiste la minaccia atomica la guerra è diventata il grande tabù dell'epoca, il tabù dei tabù. E la guerra nucleare ha coinvolto nella sua demonizzazione, finendo per delegittimarla, anche la guerra tradizionale. Tanto è vero che oggi la guerra non si dichiara più (fra Iran e Iraq non c'è mai stata una dichiarazione formale di guerra, così come non c'è stata fra americani e vietnamiti o fra inglesi e argentini per le Falkland). Oggi la guerra si fa fingendo di non farla, la si fa con *cattiva coscienza*. Ci si vergogna della guerra. La guerra è sempre «sporca». La guerra è diventata il disvalore assoluto, la pace il valore assoluto.

Questa situazione, che è propria dei paesi industrializzati, è particolarmente evidente e incisiva in Europa dove, da quarant'anni, ci sono alcune generazioni che non hanno vissuto la guerra, che non la conoscono e che sanno che non la conosceranno mai se non nella forma totalmente passiva, senza scampo e definitiva della catastrofe atomica. Per questi uomini e queste donne la guerra, che, nel bene e nel male, esecrata o esaltata, era stata parte fondante dell'esperienza e dell'immaginario dei loro genitori e progenitori, non esiste più: non l'hanno vissuta, sanno che, in senso proprio, non la vivranno mai. A queste generazioni, e a quelle che verranno, non è consentito pensare alla guerra che in un unico modo: come male supremo. Il pacifismo è diventato, oggettivamente, obbligatorio.

Che cosa vuol dire tutto ciò? Cosa significa la scomparsa della guerra, non come minaccia (ché, come tale, resta, ha anzi preso i contorni più terribili), ma come esperienza e co-

me valore, dalla vita dell'uomo industrializzato? Che conseguenze ha avuto sulla nostra psicologia, sul nostro carattere, sulla nostra vita, individuale e collettiva? Come sono state sostituite le funzioni della guerra? Come abbiamo riempito questo vuoto? E l'abbiamo poi riempito? O la guerra in qualche maniera, sotterranea, carsica, inconfessabile, ci manca?

II
Le ragioni e le pulsioni

Le funzioni più evidenti della guerra – il che non vuol dire che siano anche le più profonde – sono quelle politiche. La guerra serve innanzi tutto per definire i conflitti e risolvere le tensioni fra i gruppi quando tutti gli altri strumenti, giuridici e diplomatici, si sono rivelati inconcludenti. È un metodo brutale, che fa coincidere il diritto con la forza, ma efficace. «La guerra» scrive Bouthoul «ha il pregio di semplificare bruscamente le situazioni, anche le più ingarbugliate[1].» La guerra dà sfogo a tensioni ritenute non più sopportabili, le fa esplodere apertamente e, alla fine, le placa con il verdetto inappellabile del campo di battaglia. «Un cielo così tempestoso non si rasserena senza un temporale» fa dire Shakespeare a re Giovanni. La guerra è quindi, a suo modo, «foriera di pace». Va da sé che questo tipo di pacifismo equivoco, di pacifismo guerrafondaio, è stato l'alibi di tutti i conquistatori. Per i romani, il popolo più aggressivo del mondo antico, la guerra, lo abbiamo già ricordato, ha lo scopo di portare la pace. Nel suo *Mémorial de Sainte-Hélène* Napoleone afferma che voleva realizzare la pace perpe-

[1] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 359.

tua per mezzo dello Stato unico e permettere così all'industria e al commercio di realizzarsi pienamente[1]. Anche l'internazionalismo proletario, che ha fornito all'Unione Sovietica la base ideologica per mettere sotto il proprio tallone metà dell'Europa e per spedire i suoi aiuti e consiglieri militari in ogni parte della terra, ha (o aveva) come scopo finale un mondo unito e, finalmente, pacificato. Lo stesso Hitler, nientemeno, si poneva il problema della fine della guerra e quindi della pace che «il regime dei mille anni» avrebbe garantito[2]. Ma nonostante tutte queste ipocrisie e finalità visionarie non si può negare che, partendo da una situazione di tensione e di instabilità, la guerra produce, a cose fatte, un nuovo e più saldo equilibrio e, con esso, un periodo di pace, che sarà più o meno lungo, che non sarà mai definitivo (anche perché i vinti non ci stanno a essere tali per sempre), il cui prezzo sarà, forse, sproporzionato alle sofferenze patite, ma che è un dato reale. Sfogato l'impulso bellico, inciso il bubbone, definita la partita, l'immediato dopoguerra, pur in mezzo alle distruzioni materiali e alle privazioni, è, di solito, uno dei periodi psicologicamente più sereni per un popolo, vincitore o vinto che sia.

La guerra favorisce il ricambio delle classi dirigenti. Se non ci fosse stata la guerra le gerarchie fasciste e naziste sarebbero tranquillamente rimaste al potere fino alla scomparsa dei loro capi per morte naturale, come è avvenuto in Spagna con Franco e in Portogallo con Salazar. La dittatura argentina è stata spazzata via dalla guerra delle Falkland. Il primo risultato di una guerra, soprattutto se perduta, è infatti quello di rimettere in discussione i capi. Ma la guerra realizza anche un ribaltone sociale più ampio. Cambiano le

[1] Napoleone Bonaparte, *Le Mémorial de Sainte-Hélène*, Gallimard, Parigi 1956.
[2] Carlo M. Sartori, in AA.VV., *Della guerra*, cit., pag. 58.

leadership, si aprono spazi soprattutto per i giovani, si mischiano le carte, emergono ceti nuovi, altri affondano. Non per nulla tre recenti ricerche realizzate negli Stati Uniti, in Gran Bretagna e in Germania (rispettivamente dall'Institute for Peace Studies dell'Università di Palo Alto, dal Social Scientists for Peace di Edimburgo e dal Centro studi per la pace di Francoforte) hanno evidenziato che il desiderio di guerra è più forte negli strati più poveri del proletariato urbano e rurale e nella piccola borghesia i cui indici di propensione alla guerra risultano doppi rispetto alla media. Su indici altrettanto elevati si trovano anche quei gruppi sociali caratterizzati da una caduta recente nella gerarchia della società. Fissando a 100 la propensione media alla guerra, questi gruppi hanno come indice 207 negli Stati Uniti, 189 in Gran Bretagna, 177 in Germania. Immediatamente a ridosso vengono, secondo i dati inglesi, i piccoli commercianti (176), gli impiegati di livello basso (172), i coltivatori diretti con meno di due ettari di terra (169), i liberi professionisti di livello medio-basso (165), i rappresentanti di commercio (162), i maestri elementari (161)[1]. Se la guerra genera, ancora oggi, una diffusa speranza di mutamento sociale è perché evidentemente in passato lo ha, almeno in parte, realizzato.

La guerra è stata una forma, sia pure rozza, primitiva e feroce, di contatto sociale e giuridico fra i popoli e di interfecondazione fra civiltà diverse. *Polemos*, *duellum*, *bellum*,

[1] «Qui c'è puzza di piombo» in «Panorama», 31 maggio 1982, reportage di Pino Buongiorno. Per la verità le ricerche condotte negli Stati Uniti, in Gran Bretagna e in Germania evidenziano come anche i gruppi caratterizzati da una recente e rapida ascesa nella gerarchia sociale abbiano una forte propensione alla guerra, di poco inferiore a quella dei gruppi decaduti. Ma non mi sembra che ci sia contraddizione. I gruppi sociali caratterizzati da un forte dinamismo pensano, con l'avventura della guerra, di poter accrescere ulteriormente le proprie fortune. Sono i ceti consolidati a un buon livello di ricchezza e di potere a temere i mutamenti sociali portati dalla guerra.

i termini greci e latini della guerra, derivano tutti da una radice che indica un dualismo dialettico[1]. La guerra si fa in due. Scrive il sociologo Lewis A. Coser partendo dal basilare lavoro di Georg Simmel, *Der Streit* (Il conflitto)[2]: «Per definizione, impegnarsi in un conflitto con un'altra parte significa che è stato istituito un rapporto con questa parte»[3]. Come documentano ampiamente la storia romana e quella dell'imperialismo moderno, in passato è spesso accaduto che popoli in precedenza privi di rapporti fra loro si «conoscessero» inizialmente solo attraverso la guerra. Ma una volta istituito il contatto, sia pur con la violenza, seguono altri tipi di relazione, altre forme di interazione. La stessa necessità di regolare in qualche modo i rapporti fra vincitori e vinti contribuisce al processo di socializzazione fra le parti. Si tratta del resto di un fatto comune anche ad altri fenomeni sociali sia pur di minor complessità e dimensioni. La psicologia dell'infanzia, per esempio, ha messo in luce come il conflitto costituisca una delle vie attraverso cui i bambini entrano in rapporto fra di loro, si conoscono, finiscono per fraternizzare. Con la guerra, naturalmente, questo ulteriore intreccio e affinamento dei rapporti è possibile solo se essa non ha portato alla distruzione di uno dei contendenti (come fu per le tribù indiane d'America e per altre civiltà aborigene) e non ci si trovi quindi di fronte a «quei casi estremi in cui la guerra non si differenzia sostanzialmente dall'attacco dello strangolatore alla sua vittima»[4]. Ma questi casi, se si guarda la lunga storia della guerra, sono relativamente rari e si danno quando la sproporzione e la diversità fra le

[1] Franco Cardini, *Testimone a Coblenza*, Camunia, Milano 1987, pag. 113.
[2] Georg Simmel, *Conflict*, traduzione inglese di Kurt Wolff, Glencoe, Ill, The Free Press, 1955.
[3] Lewis A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, Feltrinelli, Milano 1967, pag. 138.
[4] *Ibidem*, pag. 138.

due culture a confronto sono tali che è impossibile trovare fra esse un punto di incontro (ma non è detto che, quando questa sproporzione c'è, sia necessariamente la cultura «superiore» a distruggere quella «inferiore», può accadere anche il contrario come è successo, sia pur in aree limitate e per brevi periodi, con alcune invasioni barbariche).

In genere, come abbiamo notato nel primo capitolo, regole di condotta nascono con la guerra e, attraverso la delimitazione dei territori, dell'uso delle armi, delle modalità e dei soggetti che possono essere coinvolti, sembrano costituire, in ultima analisi, una sorta di riassicurazione reciproca che le parti fanno per rendere improbabile la distruzione totale del vinto e garantirsi, comunque vadano le cose, la sopravvivenza. Il che va a vantaggio non solo del vinto, ma anche del vincitore. Se infatti uno degli scopi, almeno di quelli coscienti e razionali, della guerra è di estendere la potenza e la prosperità del vincitore, è interesse di questi che il popolo vinto non sia completamente distrutto o per trarlo schiavo, come nelle epoche più antiche, o per fargli pagare tributi o, più modernamente, per sfruttarlo come mercato. Si potrebbe addirittura azzardare che là dove non esistono norme di condotta usciamo dal campo della guerra (che è un fenomeno culturale oltre che puro fatto fisico), intesa in senso stretto, per entrare in quello della mischia furibonda, del fatto puramente belluino[1] diretto alla distruzione totale dell'avversario come fu, forse, all'inizio della storia dell'uomo e come rischia di ridiventare alla fine, con il genocidio nucleare.

La guerra ha una funzione demografica. È, secondo la classica tesi di Malthus, un mezzo di riequilibrio fra la popolazione e le sue possibilità di sostentamento. Questa teo-

[1] «Belluino» non deriva da *bellum*, ma da *belua*, belva.

ria ha una sua validità più per le guerre moderne, industriali, che per le guerre dell'antichità o, ancor meno, per quelle del lungo periodo medioevale quando, come è stato documentato, «qualche migliaio di combattenti e qualche centinaio di morti» furono il bilancio di quasi tutti i conflitti. Gli eserciti di allora avevano un potenziale distruttivo abissalmente inferiore a quelli industriali. Per il «periodo di mezzo» furono soprattutto le carestie e le epidemie a dimensionare la popolazione in rapporto ai suoi mezzi di sostentamento[1]. È soprattutto in era moderna che sorge un reale problema di sovrappopolazione quando, in virtù dei progressi della medicina, di una miglior igiene complessiva, della drastica diminuzione della mortalità infantile, gli europei passano nel giro d'un secolo (1750-1850) da centoventi a duecentodieci milioni senza che questo impressionante aumento sia sufficientemente compensato, soprattutto per la produzione delle carni, dai pur rilevanti progressi dell'agricoltura. Ecco allora che la guerra, la devastante guerra tecnologica, si presenta come «calmieratrice» operando in due direzioni: produce un rilevante aumento della mortalità e, contemporaneamente, una diminuzione, almeno momentanea, delle nascite. Gaston Bouthoul ha calcolato che, senza le due guerre mondiali del '900, la popolazione europea avrebbe teoricamente raggiunto, nel 1945, i 650 milioni di abitanti invece degli effettivi 450, una differenza di 200 milioni, quasi un terzo della popolazione totale dell'Europa[2].

E mentre la guerra si propone come calmiere demografico, d'altro canto la sovrappopolazione spinge, in un circolo vizioso, alla guerra. Perché provoca, come hanno mostrato

[1] Però, anche se raramente, le guerre potevano innescare, a causa delle devastazioni che portavano con sé, le epidemie e le carestie.
[2] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pagg. 289-290.

gli studi etologici e antropologici, un formidabile aumento dell'aggressività, perché induce disoccupazione, soprattutto giovanile, e perché, naturalmente, i governanti cercano di scaricare all'esterno queste pericolose tensioni interne. Montaigne ha individuato lucidamente il fenomeno con due secoli di anticipo: «Si vedono gli Stati spesso malati di una simile eccessiva robustezza e si è presa l'abitudine a usare diverse specie di purghe. Si dà talvolta anche il caso che essi hanno pensatamente alimentato qualche guerra contro un qualche loro nemico non soltanto per tenere i loro uomini in allenamento... ma anche per dare alla loro repubblica il sollievo di un salasso, per mitigare un po' il troppo veemente calore dei suoi giovani...»[1]. I giovani, infatti, sono i primi a essere interessati da queste situazioni. Perché, in regime di sovrappopolazione, sono i più sacrificati, perché sono per natura turbolenti, perché sono facilmente eccitabili e quindi incanalabili, con i più svariati motivi e pretesti, verso la guerra. Scrive Bouthoul: «L'esempio più sorprendente è quello della Rivoluzione francese: la Francia era sovrappopolata e oltre a ciò stavano arrivando all'età adulta i ragazzi del periodo più prolifico della sua storia. Questa eccedenza di uomini si gettò con lo stesso slancio dapprima nella rivoluzione, nelle guerre civili e nel dare manforte ai dirigenti del periodo del Terrore, poi nella crociata repubblicana del Direttorio, e da ultimo in una guerra dinastica di tipo medioevale con i suoi paladini, e gli appannaggi, e i marescialli e un Santo Impero»[2]. Ed Eric Leed ne *La grande guerra*: «L'esplosione demografica della fine del XIX secolo rese disponibile una quantità prima impensabile di giovane carne da macello che fu addestrata e spedita sui campi di battaglia grazie ai sistemi di coscrizione universale e obbligato-

[1] Montaigne, *Essais*, Pleiade, Parigi, tomo I, pag. 666.
[2] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 293.

ria inaugurati dalla Rivoluzione francese»[1]. Tutto ciò ha fatto affermare a Bouthoul che la guerra non sarebbe altro che «una specie di infanticidio differito... che finisce per riportare la mortalità a una cifra che corrisponda a quella della natalità: e questa è la funzione che ci sembra essere compiuta dalle guerre moderne»[2].

La guerra è strettamente legata al progresso tecnico. Molte delle più importanti invenzioni sono state, all'origine, invenzioni belliche. La televisione e l'energia nucleare, per fare due esempi recenti. Del resto è persino ovvio. Poiché è una questione di vita e di morte la guerra sollecita al massimo tutte le risorse e le energie umane, fisiche, psichiche, intellettuali. Questo legame fra guerra e progresso tecnologico è così evidente, e storicamente accertato, che anche un pacifista integrale come Norberto Bobbio deve ammettere: «La guerra serve al progresso tecnico. Che le capacità inventive dell'uomo siano stimolate dalla ricerca di mezzi sempre più potenti per vincere e distruggere l'avversario, è un'antica constatazione che ha ricevuto continue conferme»[3].

Il progresso tecnico, com'è noto, fa a sua volta da volano a profonde modificazioni strutturali e sociali. Ma lo stimolo alla trasformazione sociale non viene solo dalla conversione a uso pacifico delle invenzioni belliche, è la stessa tecnica militare, di per sé, a condizionare l'organizzazione sociale e politica e, più ancora, la mentalità di un'epoca[4]. È stata la tecnica militare, più di ogni altra variabile, a scandire il passaggio da un tipo di società a un altro. L'organizzazione in tribù, la città antica, il feudalesimo, lo Stato moderno, si

[1] Eric J. Leed, *Terra di nessuno*, Il Mulino, Bologna 1985, pagg. 20-21.
[2] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pagg. 315-316.
[3] Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1984, pag. 74.
[4] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 153.

sono formati e sono stati concepiti e realizzati in funzione d'una certa tecnica bellica[1]. Si potrebbe approfondire e rendere conto di ognuno di questi passaggi, ma limitiamoci, a titolo di esempio, al rapporto che ci fu tra la fine del feudalesimo e l'uso su vasta scala dell'artiglieria così come ce lo ha descritto Bouthoul: «Fu proprio l'entrata in scena dell'artiglieria che mise fine al feudalesimo sino ad allora dominante. La ragione d'essere di esso, cioè la protezione militare del feudo e il "contratto di mutua difesa" fra il signore e i suoi contadini, era colpita a morte. Il castello-fortezza, già inespugnabile e facile a essere difeso con un pugno di uomini, non poteva più resistere ai cannoni del re. I feudatari, anche i più potenti, non potevano permettersi il lusso di dotare le loro forze d'un adeguato corpo di artiglieria. Si aggiunga che questa nuova arma esigeva anche specialisti ben addestrati e facenti parte d'un esercito permanente, contro il quale non potevano misurarsi gli arruolamenti feudali di soldati occasionali. E così l'esercito permanente e di mestiere fu la caratteristica del periodo che va dall'avvento dell'artiglieria fino alla Rivoluzione»[2]. L'artiglieria fu una delle cause determinanti dell'affermarsi dello Stato assoluto o, se si preferisce, moderno.

Infine le guerre non inducono solo cambiamenti decisivi all'interno d'una civiltà, segnano, spesso, il passaggio di testimone da una civiltà a un'altra. È con la guerra che sono morte o decadute quasi tutte le civiltà conosciute. Ed è sempre con la guerra che hanno fatto il loro ingresso nella storia molte delle civiltà nuove.

Quelle che abbiamo fin qui elencato sono le cosiddette «funzioni oggettive» della guerra. Nelle società industriali

[1] *Ibidem*, pag. 153.
[2] *Ibidem*, pag. 164.

contemporanee una parte di queste funzioni è stata indubbiamente sostituita da una diversa organizzazione delle cose. La funzione demografica è ora affidata al controllo delle nascite. Il contatto e l'interfecondazione fra i popoli avvengono attraverso l'integrazione economica, la facilità delle comunicazioni, i viaggi. Il diritto commerciale è oggi un elemento assai più unificante dello *ius belli* e la guerra economica ha sostituito la guerra vera (questa trasformazione era stata intuita, con largo anticipo, da Benjamin Constant che nel 1819 scriveva: «È l'esperienza che provandogli, al popolo, che la guerra, cioè l'impiego della sua forza contro la forza altrui, lo espone a varie resistenze e a vari insuccessi, lo induce a ricorrere al commercio, cioè a un mezzo più dolce e più sicuro per impegnare l'interesse di un altro ad acconsentire a ciò che conviene al suo interesse. La guerra è l'impulso, il commercio è il calcolo. Ma per ciò stesso deve venire un'epoca in cui il commercio sostituisce la guerra»[1]).

Anche il progresso tecnico è oggi molto più legato agli interessi economici che alla ricerca militare per una guerra che tutti sanno di non poter fare.

Ma ci sono anche delle rilevanti funzioni oggettive che non sono state sostituite: la guerra come definizione dei conflitti, la guerra come ribaltone sociale, la guerra come ricambio di classi dirigenti, la guerra come metabolismo della storia. Da qui nasce una forzata immobilità politica che ha almeno due conseguenze evidenti. La prima, oggettiva, è l'affermarsi e il dilagare di quelle sottospecie della guerra, come il terrorismo, la guerriglia, la guerra civile, che della guerra sono, obiettivamente, molto più crudeli e, soggettivamente, meno appaganti (vedremo più avanti perché). La seconda, soggettiva, è un diffuso senso di impoten-

[1] Benjamin Constant, *Della libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Samonà e Savelli, Roma 1965, pag. 248.

za e di frustrazione esistenziale che, a sua volta, in un circolo vizioso, è causa di una sotterranea domanda di guerra che non può essere soddisfatta.

Infatti, come accennavamo nel primo capitolo, le ragioni della guerra non si esauriscono nell'ambito oggettivo e, tantomeno, nelle categorie del politico o dell'economia[1]. Anzi, andando a ben vedere, se si escludono alcune guerre fra i primitivi (dove lo spazio può essere realmente una questione di vita o di morte), assai raramente ci sono state cause oggettive così impellenti da rendere, di per sé sole, necessaria la guerra. E ciò diventa tanto più vero man mano che dall'antichità si sale verso l'era moderna dove nessun paese industriale (e quindi con un livello di vita ben al di sopra della sopravvivenza) si è mai trovato di fronte a situazioni di conservazione della propria esistenza tali da rendere realmente ineluttabile il ricorso alla guerra. Si potrebbe fare un lungo excursus che potrebbe partire, per il suo alto valore simbolico, dalla più nota guerra dell'antichità, quella di Troia, che scoppiò per una donna, cioè per nulla, per passare, in tempi storici, alla guerra del Peloponneso che secondo Tucidide, che la studiò a fondo, non aveva avuto causa. Ma l'esempio veramente emblematico è quello della prima guerra mondiale. John Hackett racconta che nel 1920 un giornale austriaco indisse un concorso per il titolo di prima pagina più drammatico che si potesse immaginare. Vinse questo: «L'arciduca Francesco Ferdinando è vivo. La guerra mondiale è stata combattuta per errore»[2].

Se le cause oggettive non sono sufficienti, da sole, a spiegarle vuol dire allora che le guerre si fanno soprattutto perché le vogliono i capi, i re, i principi, i militari e, più in ge-

[1] Che la guerra, almeno quella moderna, si faccia solo per ragioni economiche è escluso: infatti, anche se vinta, costa di più di quanto rende.
[2] L'episodio è riportato da Baget Bozzo in AA.VV., *Della guerra*, cit., pag. 30.

nerale, le classi dirigenti, per soddisfare i propri interessi, appagare le proprie ambizioni e la propria sete di potere? Nemmeno questa interpretazione è convincente. Ci sono state sicuramente guerre – si pensi, ad esempio, a tutta la lunga serie dei conflitti dinastici – originate esclusivamente dagli interessi e dalle ambizioni dei capi. Ma furono, per lo più, guerre combattute da un numero ristretto di persone e cioè da eserciti professionali, spesso mercenari. Il discorso cambia quando si tratta di mobilitare un'intera popolazione. Sostenere che anche in questo caso la guerra è dovuta esclusivamente alla volontà d'una minoranza è solo un modo per esorcizzare la paura che si ha ad ammettere che la guerra, oltre a cause oggettive, ne ha di soggettive che non possono essere scaricate solo su ristretti gruppi di uomini (i capi, coloro che formano l'establishment, i fanatici) ma che sono «dentro» ognuno di noi.

Del resto questo è un quesito che si era posto anche un pacifista come Einstein nel suo famoso carteggio con Freud, svoltosi agli inizi degli anni Trenta, fra le due guerre mondiali: «Com'è possibile che la minoranza... riesca ad asservire alle proprie cupidigie la massa del popolo?... Una risposta ovvia a questa domanda sarebbe che la minoranza di quelli che di volta in volta sono al potere ha in mano prima di tutto la scuola e la stampa, e per lo più anche le organizzazioni religiose. Ciò le consente di organizzare e sviare i sentimenti delle masse rendendoli strumenti della propria politica. Pure, questa risposta non dà una soluzione completa e fa sorgere una successiva domanda: com'è possibile che la massa si lasci infiammare con i mezzi suddetti fino al furore e all'olocausto di sé?»[1].

Peraltro quando la guerra non si limita a essere una più o

[1] Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1985, pag. 285.

meno elegante schermaglia fra prìncipi, come fu fra XI e XVIII secolo (sia pur con qualche parentesi, specie fra Cinque e Seicento)[1], ma diventa guerra totale in cui viene coinvolta la maggior parte della popolazione, le classi dirigenti, i dittatori, i capi corrono rischi proporzionalmente più alti degli altri perché possono essere scalzati dalla loro posizione, perdere i privilegi di cui godono e lasciarci anche la vita (presso gli assiri i capi, in caso di sconfitta, erano mandati al supplizio per primi; nell'ultima guerra mondiale Mussolini e numerosi gerarchi furono fucilati sul campo; Hitler fu costretto al suicidio, i suoi più stretti collaboratori processati e condannati a morte così come alcuni dei più alti dirigenti politici e militari giapponesi). In realtà, in genere, i capi interpretano esigenze diffuse nella popolazione anche se se ne servono per le proprie ambizioni e per gli interessi delle classi di cui sono espressione. Soccorre anche qui l'esempio della prima guerra mondiale. Non è possibile sostenere che le popolazioni europee vi accorsero con strabiliante entusiasmo solo in virtù d'una propaganda interessata[2].

E se è vero che questo entusiasmo coinvolse soprattutto i ceti borghesi, è altrettanto vero che l'Internazionale socialista si sfaldò nell'estate del 1914 proprio di fronte alla diffusa «voglia di guerra». Certo, nel '14-'18, ci fu la propaganda, certo ci furono gli interessi delle classi dirigenti, certo giocò un ruolo importante il nazionalismo che, all'epoca, era un valore fondante delle società europee, ma ci fu anche

[1] Franco Cardini, *Quell'antica festa crudele*, Sansoni, Firenze 1982, pag. 357.
[2] Parlando di questo entusiasmo lo storico Michael Howard scrive: «Ancora una volta si compirebbe una meccanicistica e grossolana distorsione della verità, se si attribuisse il fenomeno unicamente alla propaganda manipolata dalle "élites" al potere» (M. Howard, *La guerra e le armi nella storia d'Europa*, Laterza, Bari 1978, pag. 215). Ed E.J. Leed: «Uno dei problemi che maggiormente ricorrono nelle trattazioni dell'esperienza della prima guerra mondiale sta nella comprensione dell'intenso e indiscutibilmente spontaneo entusiasmo per la guerra» (E.J. Leed, *Terra di nessuno*, cit., pag. 16.

qualcosa di più e di diverso. E questo qualcosa lo si ritrova negli scritti degli europei che allora andarono alla guerra. «Fu la scarica di tensioni accumulate per anni e anni. Ognuno soffriva sotto un insopportabile fardello... di cui riuscì a sbarazzarsi solo allo scoppio della guerra» (Magnus Hirschfeld)[1]. E Hannah Hafkesbrink: «Ciò che impressionava all'inizio della guerra era il senso di liberazione a essa connesso»[2].

E questo stato d'animo, incredibile per noi che viviamo nell'era della bomba atomica, si trova anche nei diari dei combattenti inglesi, francesi, italiani. E poco importa che quel «senso di liberazione» si sia poi trasformato nella feroce disillusione della guerra tecnologica e di trincea (sicuramente la meno «liberatoria», dal punto di vista pulsionale, delle guerre), quel che conta sono i sentimenti con cui gli europei del '14 andarono incontro al conflitto. Ciò significa che la guerra nasce anche, e forse soprattutto, da pulsioni esistenziali. Anzi secondo lo psichiatra italiano Franco Fornari la guerra non servirebbe ad altro che a curare le angosce paranoicali e depressive esistenti nell'uomo proiettandole e scaricandole all'esterno, sul nemico (Fornari chiama ciò «l'elaborazione paranoidea del lutto»)[3]. Un altro psicoanalista, Glover, paragona la guerra, nella sua essenza, al disturbo psichico, nel senso che «la guerra, come il disturbo psichico, sarebbe il tentativo di risolvere angosce individuali interne»[4]. Ciò spiegherebbe l'enorme vitalità della guerra lungo i secoli. «Se la guerra» scrive Fornari «oltre che dar sfogo a impulsi repressi (tesi che è stata la prima a essere affacciata da Freud) fornisce una organizzazione di sicurezza allo scopo di difendere l'uomo, attraverso una veneranda

[1] Citato in E.J. Leed, *Terra di nessuno*, cit., pag. 60.
[2] *Ibidem*, pag. 82.
[3] Franco Fornari, *Psicoanalisi della guerra*, Feltrinelli, Milano 1979.
[4] *Ibidem*, pag. 86.

istituzione sociale, da angosce profonde e connaturate con l'uomo stesso in quanto uomo, si comprende che essa – come la religione – abbia potuto prosperare in modo pandemico lungo tutta la storia umana, indipendentemente dalle differenti situazioni culturali, economiche, politiche delle società che la praticavano»[1].

Noi non ci spingeremo ad abbracciare questa interpretazione estrema ed esclusiva del fenomeno guerra che privilegia i fattori inconsci, pulsionali e soggettivi su quelli oggettivi fin quasi a far scomparire questi ultimi (anche perché uno dei limiti della psicoanalisi è, per dirla con Popper, d'essere un sistema così perfettamente conchiuso da non permettere d'essere confutato, per cui, spiegando tutto all'interno di se stesso, finisce per non spiegar nulla). Ci limiteremo solo a constatare che la guerra oltre ad avere, o aver avuto, cause politiche, economiche, sociali, demografiche ha anche ragioni esistenziali profonde e che rimuoverle, ignorarle sbrigativamente o attribuirle solo ai capi, come fa il pacifismo contemporaneo e come han fatto la maggioranza degli studiosi che si sono occupati della guerra[2], significa mettersi nella condizione di non riuscire a rendere conto del fenomeno. La guerra non è determinata solo dai fatti. La guerra non la vogliono solo i gruppi dirigenti. La guerra la vogliono gli uomini. Anche gli uomini.

[1] *Ibidem*, pag. 15.
[2] Si veda, da ultimo, il peraltro interessante *La guerra nel pensiero politico*, a cura di Carlo Jean, Franco Angeli, Milano 1987.

III

Gli antichi, i cavalieri e noi

La guerra la vogliono anche gli uomini. Oltre a funzioni, o a cause, oggettive la guerra ne ha di soggettive, soddisfa cioè alcune pulsioni esistenziali presenti nell'uomo.

Gli elementi oggettivi e soggettivi sono strettamente intrecciati ma, a seconda delle epoche, delle occasioni, delle classi sociali, si può individuare la preminenza degli uni o degli altri. In questo capitolo distingueremo la storia della guerra in tre grandi periodi, *arcaico*, *medioevale*, *moderno*, assumendo come punto di riferimento soprattutto il momento soggettivo, il modo cioè in cui l'uomo si rapporta alla guerra. Si tratta, è appena il caso di sottolinearlo, d'una divisione fatta con l'accetta, per comodità espositiva, che va presa con tutte le dovute cautele. Nella realtà la distinzione non è affatto così netta, ci sono lunghe fasi di passaggio, elementi di un periodo si trovano quasi sempre anche negli altri due. Inoltre la storia, e in particolare la storia della guerra, non è lineare. Spesso guerre che sembrano appartenere, strutturalmente, a epoche diverse corrono in parallelo. È il caso delle invasioni cosiddette barbariche dei popoli nomadi (germani, unni, ungari, bulgari, mongoli), che danno luogo a conflitti di tipo arcaico alcuni dei quali però entrano ben dentro il periodo feudale (l'ultima invasione,

quella di Tamerlano, è del XIV secolo) quando si è già affermata la «guerra dei professionisti», limitata e circoscritta, lontanissima dall'orgiasmo panico dell'orda.

L'impero romano, quello persiano, quello cinese conducono guerre che, grazie alla struttura politica forte, accentrata, ben organizzata, all'ideologia militar-patriottica, prefigurano quelle degli stati nazionali e non per nulla alla «romanità» faranno riferimento tanto la Rivoluzione francese che i fascismi. Tra il periodo feudale, che è sostanzialmente il più pacifico e misurato, e la «guerre en dentelles», la guerra-quasi-per-finta del '700, fatta di battaglie «a regola d'arte» che mirano più alla bellezza delle coreografie che al combattimento, c'è il cosiddetto «secolo di ferro» (1550-1650) durante il quale scoppieranno tra Francia, Spagna, Paesi Bassi e Inghilterra spietate guerre di religione che anticipano i conflitti ideologici e totalizzanti dell'era moderna.

È quindi solo tenendo presenti questo intreccio, questi ritorni, questo rincorrersi di motivi che può essere presa per buona la periodizzazione da noi proposta.

PERIODO ARCAICO. È quello delle guerre primitive, intese in senso molto lato. La guerra si fa per *necessità*. Le condizioni di esistenza sono così al limite che basta un mutamento anche lieve dell'equilibrio ambientale o demografico (scarsità di cibo, aumento della propria popolazione o di quella del vicino, alterazioni dell'habitat, variazioni climatiche[1]) o anche una semplice minaccia al proprio territorio per costringere i popoli a mettersi sul piede di guerra. È dal bisogno di difendere la vita che, ai primordi della storia dell'uomo, fiorisce il seme di «polemos». A volte la guerra non

[1] Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, Boringhieri, Torino 1983, pag. 190.

scoppia per un pericolo reale, ma immaginario. È sufficiente la comparsa di individui sconosciuti, stranieri, «diversi» per scatenare, al di là di qualsiasi intenzione bellicosa di costoro, il conflitto. Sono le condizioni di estrema incertezza e insicurezza del mondo arcaico a spingere quei popoli alla guerra anche quando non ce ne sarebbe effettivo bisogno. Accanto a una necessità reale di guerra ce n'è quindi una, per così dire, psicologica, ma non per questo meno cogente.

La necessità della guerra è, agli inizi, così connaturata alla vita, che i popoli che la fanno o la subiscono, che ci sono in mezzo, non elaborano alcuna riflessione sulla guerra, non la pensano. Yvon Garlan nel suo *Guerra e società nel mondo antico* nota come a culture già molto evolute, come quella greca e romana, la guerra «non abbia mai fornito né titolo né materia per un solo trattato di filosofia», e aggiunge: «È sicuramente un paradosso che gli antichi siano riusciti così poco a *pensare* la guerra, mentre questa occupava la parte essenziale del loro tempo e della loro energia: certo doveva succedere perché i suoi stessi caratteri... sembravano sfuggire all'iniziativa umana e dipendere piuttosto dal dominio della natura o dall'imperio degli dei»[1].

Poiché gli si presenta come necessità, l'uomo primitivo non ha, in genere, un particolare desiderio di guerra[2]. La fa perché la deve fare. La guerra intesa, soggettivamente, come avventura ed evasione, che sarà propria delle civiltà più evolute (e, in esse, dei ceti più colti) fino ai nostri giorni, è estranea al primitivo per la semplice ragione che l'esistenza quotidiana si presenta già sufficientemente faticosa, pauro-

[1] Yvon Garlan, *Guerra e società nel mondo antico*, Il Mulino, Bologna 1985, pagg. 8-9.
[2] Ciò vale, naturalmente, in linea di massima. Anche fra i primitivi ci furono popolazioni estremamente bellicose.

sa e rischiosa di per sé per sentire l'impulso di andare a cercare, di proposito, altre grane[1].

Questa «fatica di vivere» è anche, a parer mio, uno dei motivi, e probabilmente il principale, per cui le donne, i contadini e, in parte, anche gli operai, sono stati i più refrattari alla guerra. Hanno altro, di più concreto, cui pensare: le donne a procreare, i contadini e gli operai (almeno quelli delle prime rivoluzioni industriali) a far fronte a una «struggle for life» la cui durezza è già insita nelle condizioni della loro esistenza. Durante la grande guerra il proletariato contadino e operaio guardava con malcelato disprezzo il volontario piccolo-borghese, perché, come scrive Eric J. Leed, «per il volontario la vita era qualcosa che acquistava valore tramite il sacrificio: per il lavoratore era qualcosa da preservare a ogni costo»[2].

Nelle società arcaiche quindi la guerra è dovuta più a cause oggettive (anche se, a volte, presunte) che soggettive. Il compito di scaricare l'aggressività, individuale e collettiva, è piuttosto demandato alla festa, intesa nella sua accezione primordiale, orgiastica, violenta. Certi tipi di festa sono addirittura un sostitutivo esplicito della guerra quando non sia in gioco la sopravvivenza, ma solo questioni di prestigio fra popoli o tribù.

[1] Se invece la vita scorre abbastanza tranquilla il desiderio di guerra, come avventura e diversivo, nasce anche nell'uomo primitivo. Gli hadzapi, popolo della Tanzania, per loro buona sorte non hanno bisogno di lavorare e nulla da fare. Così, se per qualche tempo non hanno occasioni obiettive per combattere, «la vita gli si rivela vuota... e cercano un'altra orda per fare la guerra anche con quella» (Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, cit., pag. 145). La noia, come vedremo più avanti, è una delle grandi molle esistenziali della guerra.

[2] E.J. Leed, *Terra di nessuno*, cit., pag. 121. La scarsa propensione dei contadini alla guerra affonda le sue radici nel più lontano passato. Quando gli uomini abbandonano lo stato venatorio la popolazione tende a dividersi, più o meno nettamente, in soggetti dediti prevalentemente al lavoro agricolo e pastorale e in altri dediti prevalentemente alla guerra, anche se bisognerà aspettare il periodo feudale perché la divisione diventi radicale. Cfr. anche Gaetano Mosca, *La classe politica*, Laterza, Bari 1966, pag. 66.

È il caso del «potlach», che è una gara d'emulazione autodistruttiva dove vince chi sperpera di più. Un capo kwakiutl si rivolge ai capi d'una tribù avversaria con queste parole: «Il mio orgoglio esige che io distrugga nel fuoco il mio piatto di rame Dandalayu che si trova nella mia casa. Voi tutti sapete quanto l'ho pagato: l'ho acquistato per quattromila pelli. Ora lo distruggerò per vincere i miei rivali. Farò della mia casa un campo di battaglia per voi, miei compagni di tribù. Compiacetevi, o capi, perché questo sarà il più grande potlach che sia mai stato organizzato»[1].

In certi altri casi la festa prende direttamente la forma della guerra. È una guerra ritualizzata, mimata, limitata, incanalata in regole ben precise che senza eliminare lo sfogo aggressivo abbassano la soglia della violenza a livelli ritenuti sopportabili. Per esempio presso i bambara e altre tribù africane si ha la consuetudine di fare, in certi periodi dell'anno, una guerricciola che si chiama *rotana*. Si libera una vasta area bruciandone l'erba, quindi gli uomini dei due accampamenti contrapposti, armati soltanto di archi e di frecce, marciano in un'unica fila frontale fino al punto fissato, si scambiano ingiurie, poi tiran d'arco e manovrano finché non si sentono stanchi. Come regola generale nessuno deve essere ucciso in questa specie di scontro. Se ci scappasse il morto scoppierebbe immediatamente la *diembi* (guerra grande)[2].

Più cruenta è l'usanza che hanno i popoli della Corea di consentire ai giovani, in primavera, di battagliare a suon di sassate: «I ragazzi vanno dove c'è un po' di terreno non

[1] R. Benedict, *Patterns of Culture*, Boston-New York 1954, pagg. 94 e segg. In questo, come negli esempi che seguono, ci riferiremo soprattutto a modelli di comportamento di popoli primitivi contemporanei, se così si può dire. L'apparente stranezza deriva dal fatto che questi hanno potuto essere osservati e studiati a fondo dagli antropologi, cosa che non è per gli uomini che vissero realmente agli inizi della storia dell'uomo.
[2] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 143.

coltivato e dove ci sia abbondanza di pietre; là giunti si dividono in due campi e attaccano una vera battaglia campale. Tutti gli anni c'è un considerevole numero di morti»[1].

C'è infine, a dar sfogo all'aggressività, il fondamentale e diffuso istituto del capro espiatorio (sconosciuto, in forma organizzata e, tantomeno, legalizzata, alle società moderne), il cui sacrificio è una vera e propria operazione di transfert collettivo che si effettua a spese della vittima (in genere, ma non sempre, esterna al gruppo) e che investe le tensioni interne, i rancori, le rivalità, tutte le reciproche velleità d'aggressione che esistono in seno a una comunità e attraverso il quale essa si protegge dalla sua propria violenza che altrimenti riverserebbe su se stessa oppure all'esterno, nella guerra. Che l'istituto del capro espiatorio sia una terapia dell'aggressività ce lo conferma un riscontro linguistico abbastanza impressionante: nella Atene più arcaica l'individuo, in genere un meteco, che la città manteneva a proprie spese, in attesa di sacrificarlo al momento opportuno, si chiamava «pharmakos»[2].

La guerra primitiva è *totale*, nel senso che tutti i maschi vi partecipano. E un uomo non è un vero uomo se non è anche un guerriero. Come nota Franco Fornari i riti di iniziazione attraverso i quali il giovane pubere entra nella società dei maschi adulti sono, in realtà, dei riti di iniziazione alla guerra e «allorché l'iniziato uccide il primo uomo in battaglia, corre festoso al villaggio gridando "Sono un uomo, sono un vero uomo"»[3]. Nell'antichità classica la consegna della toga pretesta e della toga virile si accompagnava a quella delle armi. Questa identificazione fra guerra e virilità è così radicata che si è trascinata fino ai nostri giorni.

[1] *Ibidem*, pag. 143.
[2] René Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, pagg. 17-25.
[3] Franco Fornari, *Psicoanalisi della guerra*, cit., pag. 55.

Nella mentalità popolare, almeno fino alla grande guerra e, in certa subcultura, ancora oggi, la leva è un rito di passaggio che sancisce l'ingresso del giovane nella comunità degli adulti e al superamento della visita militare si associa l'idea di una prova di virilità[1].

Nelle società primitive il guerriero gode di un altissimo status. L'abitante delle isole Figi al suo arrivo nell'altro mondo doveva potersi vantare di aver massacrato una gran quantità di gente; le tribù dello stretto di Torres credono che i guerrieri più valorosi saranno i meglio trattati nella vita futura; presso gli elemas, tribù papuasica, la dimora assegnata alle anime dei morti è classificata gerarchicamente e al primo posto vengono coloro che sono morti in combattimento[2]. Benché gli abitanti delle isole Samoa siano, come scrive la Mead, estremamente pacifici, su tutte le loro monete è inscritta la parola «malietoa», che vuol dire «guerriero valoroso» ed è il titolo più alto di cui possa fregiarsi un samoano[3]. Persino nel nome dell'attuale capo dei latoma sioux, i quali, ristretti nelle riserve, sono da più di un secolo ridotti a una pacifica impotenza, si conserva il segno dell'importanza che la virtù guerriera aveva presso i primitivi: si chiama Birgill Kills Straight, «Colui che uccide al primo colpo».

Come si concilia questo alto status di cui gode il guerriero con la scarsa propensione alla guerra dei primitivi? In un modo molto semplice. In un tempo in cui la guerra si presenta soprattutto come necessità, le capacità guerriere sono requisiti indispensabili per la sopravvivenza stessa del gruppo. Il primitivo può non desiderare la guerra, ma deve saperla fare. La guerra è l'ultima prova, la prova decisiva,

[1] Antonio Oliva, in *Partir bisogna*, Movimento operaio e socialista, anno IX, Centro ligure di Storia Sociale, pag. 29.
[2] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 53.
[3] Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, cit., pag. 168.

che definisce il suo valore nei confronti della comunità in cui vive[1].

PERIODO DI MEZZO O FEUDALE. La guerra diventa un fatto di professionisti. Si relativizza. È vero che una certa divisione fra due classi, l'una consacrata prevalentemente al lavoro agricolo, l'altra alla guerra, si crea (o può crearsi) già nelle società primitive a misura che dallo stadio venatorio in cui tutti sono cacciatori e guerrieri entrano in quello agricolo e pastorale, ma è la società feudale a introdurre e razionalizzare la distinzione fra *oratores*, *laboratores* e *bellatores*. Fino ad allora ogni maschio era tenuto, almeno in teoria, a essere disponibile per la guerra. In fondo il vecchio guerriero franco o germanico altro non era che un agricoltore che in caso di bisogno scendeva in campo armato di quell'ascia che, in tempo di pace, era uno strumento di lavoro. L'addestramento necessario per porre in campo quest'armata di fanti-contadini era praticamente nullo e così il suo costo. Fu un'innovazione tecnologico-militare a cambiare le cose: l'introduzione della staffa nell'equipaggiamento del cavaliere che, a partire dal secolo ottavo, rese possibile il «combattimento d'urto» a cavallo (destriero e guerriero fusi in una

[1] Secondo Simone de Beauvoir una delle principali cause del complesso di inferiorità della donna sta proprio nel fatto che essa, tradizionalmente, non partecipa alla guerra (Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1969). Io mi permetto di avere un'opinione opposta. È l'uomo che soffre di un complesso di inferiorità nei confronti della donna perché, a differenza di essa, non procrea. Per sfuggire a questo complesso si inventa di tutto, compresa la guerra quando questa da stato di necessità, com'è nel periodo arcaico, diventa un fatto soprattutto culturale. Scrive Eric Leed: «Il concetto di guerra come asserzione di indipendenza dall'esistenza meramente biologica, l'equazione fra armi e libertà, è caratteristica di una coscienza specificamente *maschile*. In questa accezione, "libertà" potrebbe essere semplicemente la maschera che gli uomini mettono alla loro peculiare alienazione dalle continuità biologiche e riproduttive che da sempre definiscono la specificità delle donne» (E.J. Leed in AA.VV., *La grande guerra*, a cura di Diego Leoni e Camillo Zadra, Il Mulino, Bologna 1986, pag. 40). Cfr. anche M. O'Brien, *The Politics of Reproduction*, London 1981, pag. 33.

sola unità di peso e potenza) e generò quindi quella cavalleria pesante che comportava, oltre a un costoso equipaggiamento (l'armatura, lo scudo, la spada), un addestramento specifico che doveva essere intrapreso fin dall'adolescenza[1]. La guerra non era più una cosa per tutti.

Fra l'VIII e il X secolo si venne quindi formando in Europa un gruppo di «professionisti della guerra» che si distaccavano nettamente dal resto della società e ai quali veniva concessa della terra in cambio della disponibilità ad accorrere in armi quando il re avesse avuto bisogno di loro[2]. Era nato il feudo e, con esso, la figura del cavaliere. Un uomo preparato, fisicamente e psicologicamente, fin dalla fanciullezza, alla guerra e per il quale portare le armi era un «point d'honneur», un carattere distintivo, nobiliare. La guerra diventa «bella». È esplosione vitalistica, è «gioco di adolescenti crudeli», è affermazione dei legami di solidarietà e di amicizia con i compagni d'arme, è «primavera feroce», è suono, colore, commozione, inebriamento.

Se nel periodo arcaico la festa sostituisce, in qualche misura, la guerra nello sfogo delle pulsioni aggressive, in quello feudale la guerra coincide con la festa. Scrive Franco Cardini in *Quell'antica festa crudele*: «Quel che comunque potrebbe sfuggire a noi moderni, e comprometterebbe l'intera comprensione del fenomeno da parte nostra, è che la guerra dalla parte dei guerrieri non era "bella" soltanto in quanto "trasgressione impunita", ma anche in quanto azione ludica, sportiva, in quanto libero e giovanile esercizio, in quanto momento di sospensione dalle preoccupazioni quotidiane e quindi "festa", in quanto infine giusta non tanto nelle sue ragioni politiche, che al limite il combattente pote-

[1] F. Cardini, *Quell'antica festa crudele*, cit., pag. 17.
[2] *Ibidem*, pag. 17.

va anche ignorare, quanto nel suo venir bene combattuta»[1].

Ma anche la cavalleria viene spazzata via da un'innovazione militare e cioè dal perfezionamento e dalla diffusione su vasta scala di un'antica arma, la balestra, la cui potenza e precisione era tale da poter penetrare l'armatura del cavaliere con la facilità con cui il coltello entra nel burro. Non c'era più convenienza a investire tanto tempo, tanto denaro, tanto prestigio sociale su un cavaliere che poteva essere abbattuto così facilmente. Molti feudatari, quelli che se lo possono permettere, preferiscono quindi pagare una tassa sostitutiva, lo «scutagium», anziché prestare il servizio armato al re il quale, con questo denaro, arruola mercenari. La composizione delle truppe mercenarie è la più varia. Accanto ai rappresentanti più spiantati dei vecchi ceti feudali (quelli che non possono pagare lo «scutagium»), ci sono giovani in cerca di avventura, vagabondi, criminali, emarginati d'ogni specie.

Il periodo dei «professionisti della guerra», siano essi cavalieri o mercenari, è, sotto molti aspetti, il migliore. La guerra la fa chi la vuol fare, chi vi ha una certa propensione, chi crede in qualcuno dei suoi valori. Tutti gli altri, a cominciare dalla massa dei contadini (che all'epoca rappresentano la stragrande maggioranza della popolazione: dall'ottanta al novanta per cento), ne sono fuori, non solo nel senso che non vi partecipano, ma anche che, in linea di massima, non ne subiscono le conseguenze, a meno che non abbiano la sfortuna che gli eserciti passino proprio sui loro campi. La povertà della tecnologia militare medioevale e il ridotto numero dei combattenti limitano infatti grandemente l'area di azione della guerra e la stessa economia non ne viene scossa più di tanto proprio perché la classe produttiva, cioè i contadini, rimane al suo posto.

[1] *Ibidem*, pag. 334.

Del resto quelle medioevali sono in assoluto le guerre meno cruente della storia. A parte casi limite come la battaglia di Anghiari (1440) dove su undicimila combattenti si sarebbe avuto, a detta di Machiavelli, un solo morto (le stime, più attendibili, di Flavio Biondo parlano di sessanta caduti) o come quella di Bremule (1119) dove i morti furono tre o come quella guerra che, a leggere le cronache, «imperversò per un anno in Fiandra dopo l'assassinio di Carlo il Buono» (1127), ma in cui caddero sette cavalieri dei quali uno solo in combattimento, è assodato che il bilancio di quasi tutti i conflitti medioevali si riduce a poche centinaia di morti. La «guerra dei professionisti» si fa a ranghi ridotti, qualche migliaio di combattenti per parte, e né i cavalieri né, tantomeno, i mercenari hanno interesse a spingere le cose agli estremi. Fra i cavalieri c'è la coscienza di avere, anche se avversari, una omogeneità sociale e culturale di fondo e ciò dà luogo alla cosiddetta «guerra cortese» dove più che uccidere il nemico è importante battersi bene, secondo le regole e con onore, e in cui si afferma l'istituto del riscatto che risparmia il vinto in cambio di denaro[1].

A maggior ragione tendono a risparmiarsi i mercenari. Non per viltà, ma per calcolo perché si tratta di una forza-lavoro che deve essere intaccata il meno possibile per poter essere convenientemente appaltata. Ma a parte ciò, è proprio la mentalità del guerriero medioevale, sia esso cavaliere o mercenario, che è lontana dagli eccessi. Quest'uomo, che ha fatto del coraggio il suo stile di vita («che la classe cavalleresca sapesse battersi» scrive Marc Bloch «la storia lo riconosce al pari della leggenda»[2]), non ama la temerarietà. Non era per disprezzo della vita che la metteva in gioco. Al

[1] È interessante notare come anche il periodo feudale cinese abbia le stesse caratteristiche di quello europeo. Cfr. J. Huizinga, *Homo ludens*, cit., pag. 145.
[2] Marc Bloch, *La società feudale*, Einaudi, Torino 1982, pag. 334.

contrario. Scrive Philippe Contamine ne *La guerra nel Medioevo*: «"Mettere il proprio corpo a rischio di morte e di prigionia", "mettere il corpo e la vita a repentaglio" andava bene, ma senza alcuna propensione per il fanatismo suicida, le nozioni di sacrificio, di devozione assoluta sembrano estranee alla mentalità medioevale»[1]. Tutto ciò si trasformerà, nel '700, nella «guerre en dentelles», «la guerra in merletti», la guerra-parodia che della «guerra cortese» conserverà le forme, le stilizzazioni, ma non gli ideali.

In ogni caso durante tutto il Medioevo, nonostante la guerra venga condotta, salvo eccezioni, in modo quasi educato e il rischio sia controllato, il guerriero godrà di un altissimo status sociale, sarà anzi questo il periodo del suo maggior prestigio. Infatti quella medioevale, pur essendo composta in grande prevalenza da individui dediti in modo permanente a occupazioni pacifiche, è, paradossalmente, una società militare in cui, quindi, la virtù guerriera ha la massima importanza. Ma il paradosso è solo apparente. Per comprenderlo bisogna rifarsi a quell'epoca, a un mondo che, dopo il crollo dell'Impero romano e delle sue istituzioni giuridiche, era abbandonato all'imprevisto, al rischio, al pericolo.

In un contesto del genere alcune qualità umane, come la forza fisica, il coraggio, l'abilità nel battersi e la disponibilità a farlo, che oggi, politicamente, non hanno alcun senso, erano determinanti («il coraggio è una novità del XII secolo», si spinge ad affermare Duby). Il guerriero, e quindi, in quella società, il nobile, è colui che al momento del dunque, del pericolo, prende le armi e difende la casa, il feudo, il contado, la comunità consentendo a tutti gli altri di continuare in tranquillità le proprie occupazioni. Estremamente

[1] Philippe Contamine, *La guerra nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1986, pag. 346.

significativa, in proposito, è la spiegazione che due scudieri di Varennes-en-Argonne danno, verso la fine del Trecento, del fatto che i nobili non devono pagare la taglia (cioè la tassa reale): «perché» dicono gli scudieri «in virtù della nobiltà sono tenuti a esporre i loro corpi e cavalcature alla guerra»[1].

La stessa parola «nobilis», nell'alto Medioevo, significa «uomo libero», che è tale per la sua capacità di portare le armi e di difendere con esse la sovranità della propria persona e di coloro che gli sono affidati. La difesa della libertà di tutti implica anche, secondo Duby, il diritto e «il dovere di riunirsi a intervalli regolari per definire leggi e amministrare la giustizia»[2]. Per questi motivi la guerra, scrive Marc Bloch, «doveva apparire per parecchi secoli come la trama quotidiana di qualsiasi carriera di capo e la ragion d'essere profonda di qualsiasi potere di comando»[3].

PERIODO MODERNO. Con la Rivoluzione francese e l'introduzione della coscrizione obbligatoria, per cui tutti i cittadini validi sono tenuti a prestare servizio militare gratuitamente, la guerra torna a essere *totale*. La prima leva in massa fu decretata dal Direttorio il 23 agosto 1793, ma trovava il suo precedente ideologico nel principio della Rivoluzione americana secondo il quale «tutti i cittadini debbono essere soldati, e tutti i soldati cittadini». E, in effetti, questa «totalità», prima che pratica, è innanzitutto ideologica. È il concetto della «guerra di popolo», della «nazione in armi», mobilitata in nome di concezioni astratte, come Libertà, Rivoluzione, Nazione, per cui tutti debbono dare, almeno moralmen-

[1] C. Aimond, *Histoire de la ville de Varennes-en-Argonne*, Contaut-Laguerre 1928, pag. 50.
[2] Georges Duby, *Le origini dell'economia europea*, Laterza, Bari 1987.
[3] M. Bloch, *La società feudale*, cit., pag. 178.

te, il proprio contributo alla patria e alla lotta e che aprirà il ciclo delle guerre nazionali che da Napoleone arriva fino ai nostri giorni.

Mentre durante quello che abbiamo chiamato il periodo arcaico la guerra, benché riguardasse tutti i maschi adulti, era un'occupazione stagionale che rispettava i ritmi e le esigenze dell'attività agricola (per esempio ci si guardava bene dal farla durante la mietitura), mentre durante il periodo feudale la guerra era un fatto di ristretti gruppi di professionisti, oltre che di re e di principi, intanto che il resto della popolazione continuava le sue occupazioni consuete e non veniva coinvolta nemmeno emotivamente (essendole, tra l'altro, piuttosto indifferente passare dal dominio d'un sovrano a un altro), adesso l'intera società, a cominciare dalla sua economia, è subordinata alla guerra e alle sue esigenze.

Scrive Michael Howard: «Se gli uomini potevano essere mobilitati, altrettanto si poteva fare per le risorse della nazione necessarie ad armarli, equipaggiarli, vestirli e nutrirli; per ottenere lo scopo, Carnot[1] e i suoi colleghi tentarono di mettere in piedi un'economia pianificata, basata sul terrore e sulla ghigliottina. Tutti i raccolti furono requisiti, a eccezione di un'aliquota destinata alla popolazione civile. Si istituì un pane nazionale, "pain d'egalité", distribuito con una carta annonaria. Fu imposto un calmiere per tutti i beni di consumo. I prodotti di lusso furono requisiti per l'esportazione, in modo da ricavare valuta per l'acquisto di materie prime d'interesse bellico; l'intero commercio estero fu controllato da una commissione speciale. Tutti i mezzi di trasporto e la produzione industriale furono nazionalizzati e impiegati per le necessità della guerra. L'inosservanza delle disposizioni mediante accaparramento e vendita al mercato

[1] Lazare Carnot, l'organizzatore degli eserciti francesi rivoluzionari.

nero fu punita con la pena di morte. La fabbricazione di armi, munizioni, uniformi ed equipaggiamento fu organizzata su scala nazionale. Anche gli scienziati furono mobilitati e messi al lavoro per risolvere problemi di metallurgia, esplosivi, balistica, e altri connessi con i bisogni degli armamenti... Per la prima volta la scienza fu utilizzata per le esigenze belliche su scala nazionale»[1].

Insomma lo Stato, lo Stato moderno, con tutte le sue enormi esigenze, accentuate dalla contingenza bellica, cominciava a prendere pieno possesso dell'individuo. Con le guerre napoleoniche anche l'assetto sociale ed economico del nemico, che pure non voglia mettersi all'altezza e pretenda di continuare la guerra con i sistemi tradizionali, come fecero inizialmente gli austriaci, viene coinvolto e sconvolto. Oltretutto, mentre nel XVII e nel XVIII secolo gli eserciti erano soliti portarsi con sé gli approvvigionamenti alimentari, sia per garantirsi da rischi, «sia per agevolare e tener tranquilla in qualche modo la popolazione civile»[2], gli eserciti della Rivoluzione francese, a causa dell'enorme numero di effettivi messi in campo e della rapidità della tattica napoleonica, abbandonarono questa educata tradizione e presero l'abitudine di vivere a carico dei paesi occupati col metodo delle requisizioni, delle esazioni, dei contributi, dei saccheggi sistematici[3].

L'espandersi del sistema delle informazioni, oltre che delle comunicazioni, contribuisce al coinvolgimento emotivo della comunità in guerra. Il contatto con il teatro delle operazioni viene reso più intimo dallo sviluppo del telegrafo, in

[1] M. Howard, *La guerra e le armi nella storia d'Europa*, cit., pag. 152.
[2] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 197.
[3] È Napoleone, questo teppista corso, a sconvolgere le abitudini della «guerre en dentelles» che era stata in auge nel '700. Napoleone ignora le fortezze e il rito dell'assedio, li evita anzi con la maggior cura per andare dritto allo scopo. Cosa che indignerà e sconcerterà gli ufficiali austriaci.

grado di collegare all'istante non solo i governanti con i loro capi militari sul campo, ma anche l'intera opinione pubblica attraverso i giornali e i loro corrispondenti al seguito delle truppe[1]. Insomma la guerra non è più un avvenimento remoto di cui le popolazioni vengono informate soltanto da sintetici comunicati del governo e dai racconti dei reduci molto tempo dopo[2].

La guerra è *totale* anche perché l'avvento dell'ideologia, col suo bagaglio di assoluto e di certezze, introduce un elemento di astratta ferocia intellettuale che, in linea di massima, era estraneo ai periodi precedenti, non solo a quello cavalleresco, ma anche a quello arcaico dove la crudeltà era, caso mai, un fatto istintuale e non il frutto di una pianificazione. «Le guerre della libertà devono essere fatte con collera» scriveva, nel 1794, Saint-Just al generale Jourdan. E Carnot: «La guerra è violenta di per sé. Bisogna condurla a oltranza o restarsene a casa. Il nostro scopo è lo sterminio, lo sterminio fino alle estreme conseguenze»[3].

Questo fattore ideologico che, spersonalizzando e disumanizzando il nemico e riducendolo a puro oggetto simbolico, libera il combattente dai suoi freni psicologici, si miscela con l'uso su vasta scala di armi tecnologiche a lunga gittata (prima i fucili, poi i cannoni, quindi le mitragliatrici) che abbassano ancor di più la soglia dell'inibizione[4]. Uccidere un uomo senza toccarlo e, spesso, senza nemmeno ve-

[1] Ed è qui che ha origine, tra l'altro, la cattiva fama di cui i giornali hanno sempre goduto da parte dei soldati, i quali non si riconoscono affatto in ciò che raccontano i corrispondenti di guerra. Dice Mario Isnenghi, docente di storia del giornalismo all'Università di Padova: «Il soldato-contadino della prima guerra mondiale quando sente dire che una cosa è scritta sul giornale proprio per questo non ci crede e parla di "barzinate": il più famoso luminare del giornalismo dell'epoca dà luogo a questo termine sprezzante» (inchiesta di Massimo Fini, «La stampa sotto accusa», in «Europeo» n. 39, 27 novembre 1986).

[2] Michael Howard, *La guerra e le armi nella storia d'Europa*, cit., pag. 189.

[3] Marcel Reinhard, *Le Grand Carnot*, vol. II, Parigi 1950, pagg. 100-108.

[4] Conrad Lorenz, *L'aggressività*, il Saggiatore, Milano 1976.

derlo è emotivamente molto più facile di quando ci sia il contatto fisico («Se, schiacciando un campanello, uccido un cinese in Cina commetto davvero un omicidio?» si chiedeva Walter Chiari in *Un mandarino per Teo*, fortunata commedia degli anni Cinquanta). Inoltre la distanza impedisce alla vittima di fare appello alla compassione del nemico con quegli opportuni gesti di sottomissione che da sempre, fra gli animali come fra gli uomini, costituiscono la via di scampo del vinto. Il corpo a corpo, il contatto fisico stabiliscono quantomeno un rapporto fra i combattenti.

All'inizio del periodo moderno, che abbiamo fatto coincidere con la Rivoluzione francese, e per quasi un secolo e mezzo, la *totalità* della guerra, nel senso del coinvolgimento effettivo, e non solo ideologico ed emotivo, della popolazione civile è, se così possiamo esprimerci, relativa. Non tutti i cittadini, ovviamente, si trasformano realmente in combattenti, diretti o indiretti. Nondimeno l'aumento del numero dei soldati è ugualmente impressionante. Le grandi battaglie della «guerra dei Cent'anni» (Crecy, Azincourt) furono combattute da poche migliaia di uomini. Luigi XIV, nel periodo culminante delle sue guerre, aveva sotto le armi trecentomila soldati, cifra che sembrava allora enorme rapportata ai ventitré milioni di francesi. La Rivoluzione e Napoleone potevano già contare, con una popolazione quasi uguale (venticinque milioni), su più di un milione di uomini. Nel 1914, su quaranta milioni di francesi, ne vennero mobilitati più di quattro milioni. Nel 1870 la Confederazione germanica del Nord spiegò contro la Francia un milioneduecentomila armati, esattamente il doppio di quelli che Napoleone aveva condotto in Russia. Nel 1914 il totale dei tedeschi richiamati alle armi era di tre milioni e quattrocentomila. Nel frattempo, già dagli inizi dell'800, si era cominciato a impiegare, sia pur indirettamente, anche le donne che presero il posto degli uomini nelle industrie, belliche e no, e nei campi.

Ma, una volta di più, è la tecnologia a far compiere un ulteriore salto di qualità. Nella grande guerra c'è ancora un distacco netto tra il fronte, dove si combatte e si muore, e la società civile. Tanto che, fra soldati e «borghesi», si scavò un abisso, psicologico, esistenziale e morale. Nel suo *Il mondo di ieri*, parlando dell'Austria, Stefan Zweig scrive: «Il paese era in un certo modo distinto in due mondi: al fronte i soldati che combattevano e soffrivano le più orrende privazioni, all'interno i borghesi che continuavano la loro vita spensierata, affollavano i teatri e per di più facevano guadagni sulla pelle degli altri»[1].

Con il secondo conflitto mondiale e l'avvento dei bombardieri[2] la guerra da *totale* si fa *assoluta*. Per la prima volta nella storia anche le donne, i vecchi e i bambini ne vengono coinvolti in modo permanente. Le bombe non guardano in faccia nessuno. Non sanno distinguere. La guerra è un affare di tutti. Anzi la popolazione corre più rischi della maggior parte dei combattenti perché questi dispongono di equipaggiamenti e protezioni che i civili non hanno. «La principale caratteristica della guerra del 1939-1945» scrive Bouthoul «è che il numero delle vittime nella popolazione civile fu molto superiore a quello dei caduti in combattimento[3].»

Nel momento in cui il rischio viene condiviso da tutti, il combattente perde buona parte di quell'alto status che lo aveva sempre contraddistinto. Tutti, ormai, soldati e civili, sono nella stessa barca, il coraggio, la sua necessità, non è più un'esclusiva militare. Inoltre il militare sfuma sempre di più le sue antiche caratteristiche di guerriero, di «eroe», di

[1] Stefan Zweig, *Il mondo di ieri*, Mondadori, Milano 1946, pag. 266.
[2] L'aereo fece la sua comparsa già nella Grande guerra, ma fu usato a fini ricognitivi e la guerra aerea coinvolgeva solo i piloti.
[3] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 196.

soggetto carismatico e sacro, per assumere, soprattutto ai livelli superiori, quelle, molto meno esaltanti, di tecnico, di ingegnere, di manager della guerra. Questa caduta di prestigio, dovuta alle trasformazioni tecnologiche che cambiano la figura del militare, diventerà evidente, nei paesi industrializzati, negli anni successivi alla seconda guerra mondiale. Scrive Howard: «Le forze armate non erano più considerate, come invece era avvenuto per un secolo e mezzo, come la personificazione della fierezza nazionale, l'intelaiatura della nazione in armi. L'accrescimento progressivo della complessità tecnologica... stava trasformando in misura crescente i militari in tecnici specialisti, che per assolvere i propri compiti si affidavano alla potenza delle loro armi molto più che al fattore umano»[1]. Comunque la svalorizzazione, soprattutto a livello di alti comandi, del militare (cui corrisponde, nel linguaggio, l'introduzione del termine «militarismo», di sapore spregiativo) data già dalla seconda guerra mondiale e, probabilmente, affonda le sue radici nella prima quando gli stati maggiori dei vari eserciti avevano logorato le truppe nella esasperante guerra di trincea oppure le avevano mandate cinicamente e ciecamente al massacro seguendo, con la cocciutaggine assassina dei Cadorna e degli Haig, la strategia dell'«attacco frontale»[2].

Del resto l'era delle grandi guerre industriali, dove materiali e tecnologia predominano sull'uomo, toglie alla guerra buona parte del suo contenuto epico. Nella misura in cui diventa meccanica, la guerra si spersonalizza, la tecnologia, in parallelo con quanto avviene nella vita civile, diventa la vera protagonista e il combattente, come in generale l'uomo

[1] M. Howard, *La guerra e le armi nella storia d'Europa*, cit., pag. 279.
[2] Sir Douglas Haig era il comandante britannico che ordinò l'offensiva sulla Somme nel giugno del 1916. In un solo giorno, di centodiecimila attaccanti ne furono uccisi o feriti sessantamila, quasi lo stesso bilancio della bomba atomica di Hiroshima.

della civiltà industriale, non è che una sua appendice. Scrive Ernst Toller, un veterano del '14-'18 che, come molti suoi commilitoni, era andato in guerra con l'illusione che potesse costituire una via di fuga dal soffocante anonimato della civiltà industriale: «Invece di essere riusciti a sottrarsi al disumano meccanismo della moderna società tecnologica, i soldati si avvidero che la tecnologia dominava in maniera ancor più tirannica che in tempo di pace. Uomini che avevano creduto di poter riscattare attraverso gesta cavalleresche la loro spiritualità dall'onnipotenza delle forze materiali e tecnologiche, scoprirono che nella moderna guerra di materiali il trionfo della macchina sull'individuo raggiunge la sua forma assoluta»[1].

A causa della sua distruttività anonima, ma enorme, la guerra perde ogni carattere ludico. Non è più l'«antica festa crudele». È solo crudele. E forse nemmeno: è semplicemente atona. Scrive Henri Massis, a proposito della guerra di trincea del '14-'18, ma il concetto può essere esteso all'intera guerra tecnologica: «Soldati privi del piacere di combattere, essi aspettano. Aspettano cosa? Tutto e niente, poiché la morte può seppellirli in qualsiasi momento senza che essi possano dar prova del loro valore contro di essa. Una morte casuale e stolida che non pretende il loro coraggio... infatti questa guerra richiede una virtù diversa: vuole che si impari ad attenderla, a qualsiasi ora, con pazienza. Non è affatto l'avventura di un solo, eroico momento, l'esaltante passaggio dell'eroe da qui all'eternità, la sublime vocazione del guerriero. È molto meno solenne: coglie chi vuole, quando vuole, nelle più umili pose, però sempre imponendosi con la sua presenza continua, richiedendoci di essere sempre pronti»[2]. Coraggio e valore individuale, che son da

[1] Citato da E.J. Leed in *Terra di nessuno*, cit., pag. 44.
[2] H. Massis, in *Promise of Greatness. The War of 1914-1918* (a cura di G.A. Panichas), New York 1968, pag. 283.

sempre le qualità del guerriero, perdono molta della loro importanza. (Anche se non tutta. La guerra delle Falkland, combattuta a colpi di Exocet, di radar, di apparecchiature sofisticatissime, fu decisa da un tenente britannico, Herbert Jones, che, nella battaglia risolutiva per la presa di Goose Green, mentre i soldati inglesi e argentini si fronteggiavano in condizioni di stallo, uscì improvvisamente allo scoperto con una granata in mano, lasciandoci la pelle ma dando ai suoi uomini «lo slancio necessario, dopo quattordici ore di lotta, per travolgere due micidiali nidi di mitragliatrici»[1].)

È con questa consapevolezza in cuore che gli europei, a differenza dell'entusiasmo con cui avevano accolto la prima guerra mondiale, andarono incontro alla seconda. Scrive Stefan Zweig: «La generazione del 1939... conosceva la guerra. Non si illudeva più, sapeva che essa non era romantica, ma barbara. Sapeva che sarebbe durata anni e anni, rubandole un insostituibile brano di vita. Sapeva che non si andava incontro al nemico cinti di quercia e ornati di nastri variopinti, ma che bisognava rimanere per settimane, pidocchiosi e assetati, nelle trincee e negli accantonamenti, che si era sfracellati e mutilati da lontano, senza aver mai neppur veduto l'avversario. Si conoscevano attraverso i giornali e i cinematografi le nuove diaboliche arti di annientamento, si sapeva che i giganteschi carri armati sfracellavano passando i feriti, che gli aeroplani uccidevano nel loro letto donne e bambini, si sapeva che una guerra mondiale nel 1939, per la sua mostruosa meccanizzazione, sarebbe stata mille volte più orrenda, più bestiale, più disumana di tutte le precedenti guerre dell'umanità. Nessuno nella generazione del 1939 credeva più a una giustizia delle guerre voluta da Dio, non

[1] «La Stampa», 31 maggio 1982, corrispondenza di Mario Ciriello.

solo, ma neppur più si aveva fede nella giustizia e nella durevolezza della pace che si voleva conquistare»[1].

Eppure, nonostante abbia smarrito ogni carattere di festa, nonostante sia diventata anonima, spersonalizzata, particolarmente stupida, nonostante il soldato non goda più dello status di un tempo e i valori militari, nella società moderna, siano anzi diventati, presso la maggioranza, dei disvalori, la guerra resta un evento memorabile che nessuno, che l'abbia fatta, vorrebbe non aver vissuto. «E malgrado tutto l'odio e l'orrore per la guerra, non vorrei cancellare quelle giornate dalla mia vita» scrive Stefan Zweig[2]. E Winston Churchill: «L'incantesimo della guerra ha sollevato la vita a uno straordinario grado di intensità»[3]. Ma anche testimonianze molto più umili confermano che la guerra, anche quella moderna, conserva una straordinaria presa sulla gente. Nuto Revelli confessa che durante la raccolta delle testimonianze che gli sono servite per descrivere, nel *Mondo dei vinti*, la vita quotidiana dei contadini e dei montanari del Cuneese, faceva un'estrema fatica a staccare i suoi interlocutori dall'argomento guerra: «Io suggerivo ai miei interlocutori di non uscire dai confini della ricerca... Ma gira e rigira, poi i miei testimoni agganciavano quasi sempre in anticipo il tema della guerra, e tendevano a non parlarmi d'altro. Avevano la guerra nel cervello, sentivano il bisogno di raccontare. Mi dicevano: "Le altre cose che a lei interessano sono le solite cose della vita, il lavoro, l'emigrazione... Noi è della guerra che vogliamo parlare"»[4].

Ancora oggi i «ragazzi del '99» si riuniscono il 4 e il 18 novembre di ogni anno per celebrare l'anniversario della

[1] S. Zweig, *Il mondo di ieri*, cit., pagg. 237-238.
[2] *Ibidem*, pag. 234.
[3] In L.A. Coser, *Le funzioni del conflitto sociale*, cit., pag. 101.
[4] Nuto Revelli, in AA.VV., *La grande guerra*, a cura di D. Leoni e C. Zadra, Il Mulino, Bologna 1986, pag. 606.

vittoria e del «battesimo del fuoco». «La loro vita» scrive il «Corriere della Sera» «sembra si sia fermata a Fossalta, Moriago, Nervesa della Battaglia, Vittorio Veneto. Sul Piave e sull'Isonzo. Poi sono diventati impiegati e operai, dirigenti e commercianti, professionisti, ma in quei luoghi, a torto o a ragione, si sono sentiti protagonisti. Le battaglie "di contenimento" e "del solstizio" sono i loro miti[1].»

Certo in quei miti c'è anche la nostalgia della perduta giovinezza e la lontananza che smussa gli orrori. Del resto solo i sopravvissuti possono ricordare. I morti non parlano. Certo la guerra è un fatto talmente enorme e gravido di conseguenze che non può non incidersi a fuoco nel ricordo di chi l'ha vissuta. Ma la pregnanza della guerra, espressa da soggetti sociali così disparati e in un'epoca in cui la guerra è diventata tabù, nasconde anche qualcosa d'altro. Che non si tratti solo di nostalgismo di reduci, ma di un latente e fortissimo interesse per la guerra lo confermano alcuni recenti segnali, sia pure indiretti. Lo straordinario successo di film come *Platoon* e *Full Metal Jacket* (record mondiale degli incassi); la copiosa produzione non tanto di libri che trattano della guerra (che è sempre stata sterminata), ma ambientati in tempo di guerra con quel che di adesione sentimentale ciò comporta; la recente pubblicazione, in Italia, di una rivista, «Giornali di guerra», che riproduce, «uguali dalla prima all'ultima pagina», come recita il sottotitolo, i quotidiani del tempo; l'uscita di «Nam», la cronaca della guerra in Vietnam; il fatto che la televisione italiana abbia mandato in onda un lungo programma a puntate sulla prima e la seconda guerra mondiale affrontandone, in modo né ideologico né moralistico, ma neutrale, i vari aspetti militari; l'esito, abbastanza strabiliante, di un sondaggio con-

[1] «Corriere della Sera», 28 febbraio 1987, articolo di F. Martella.

dotto negli istituti superiori dell'Emilia Romagna in cui solo 268 studenti su 176 mila si sono apertamente dichiarati contrari all'esercito come istituzione; l'ambiguo alone di gloria da cui fu subito circondato il generale Angioni al rientro della nostra missione in Libano.

Ma la vicenda senz'altro più significativa è quella delle Falkland. Nessuno avrebbe mai pensato che i giovani inglesi, educati nel culto del benessere, del «fate l'amore, non la guerra», del rock e della disco music, si prestassero, senza protestare, ad andare a «morire per le Falkland», isole quasi sconosciute lontane migliaia di chilometri dal suolo britannico. Ma è bastato che la guerra si potesse fare per i vecchi motivi nazionali e territoriali, invece che per ragioni ideologiche, perché i giovani inglesi vi accorressero con sufficiente ardore e senza complessi di colpa. Del resto tutti i sondaggi demoscopici dell'epoca (qualche ripensamento è venuto, caso mai, e come sempre, dopo) hanno dimostrato che la larghissima maggioranza della popolazione inglese approvava quella guerra. Dall'altra parte, in Argentina, decine di migliaia di persone (e c'erano peronisti, democratici, sindacalisti, simpatizzanti dei Montoneros) scendevano nelle piazze per gridare: «Las Malvinas son Argentinas» e applaudire la prova di forza dei fin lì detestati dittatori.

Il significato di tutto ciò è racchiuso nell'interrogativo che, dopo una lunga ricerca in proposito, si è posto il sociologo Malcom Robertson del Social Scientists for Peace dell'Università di Edimburgo: «E se la verità fosse... che *nelle nostre società* esiste una domanda profonda di guerra?»[1]. Questa domanda c'è. Nascosta, sotterranea, inconfessabile, perché nella società contemporanea la «voglia di guerra» fa parte degli «unspeakable», delle cose che non si possono di-

[1] «Panorama», 31 maggio 1982, pag. 113.

re, che non si confessano nemmeno a se stessi, che, probabilmente, non si è neppure consapevoli di avere. Però c'è.

Perché un estremo paradosso vuole che l'uomo delle società industrializzate che, a differenza del primitivo, non ha alcuna necessità oggettiva di fare la guerra, che, a differenza del cavaliere medioevale, non le attribuisce alcun valore etico, sia proprio colui che, psicologicamente, ha maggior bisogno di quella guerra che non può più fare. Per le ragioni che cercheremo di chiarire nel prossimo capitolo.

IV

Piacer figlio d'affanno...

Quando diciamo che l'uomo ha bisogno della guerra, parliamo dell'uomo comune. L'eroe, l'esteta, il militante, il fanatico, il sanguinario, il sadico, sono fuori da questa ricerca. Non ci interessa la patologia ma la normalità. Il moschettiere spagnolo che, richiesto del perché avesse sparato senza motivo a tre indigeni, rispose: «Il mio mestiere è uccidere perché mi piace uccidere»[1], appartiene alla patologia. Come vi appartiene Ernst Junger quando in *Feuer und Blut* afferma: «Noi siamo soldati e il fucile è lo strumento che ci contraddistingue. Uccidere è il nostro mestiere, ed è nostro vanto e dovere svolgere questo lavoro bene e accuratamente, a regola d'arte... Di fatto ogni epoca si esprime non solo nella vita costruttiva, nell'amore, nella scienza e nelle arti, ma anche nell'orrore. Compito del soldato deve essere la cura dell'orrore»[2]. La stragrande maggioranza degli uomini non fa la guerra per il piacere di uccidere né, tantomeno, per un qualche stravolto culto dell'orrore. Il bisogno di battersi è cosa diversa da quello di sangue.

[1] P.F. de Quiroz, *Voyages, 1595-1606*, Ninden Lichtenstein 1967, pag. 29.
[2] E. Junger, *Feuer und Blut*, Magdeburgo 1925, pag. 18.

Del resto nemmeno l'odio è essenziale alla guerra[1], anche se, indubbiamente, può essere d'aiuto. Perché se è vero che «è *conveniente* odiare l'avversario con cui si combatte, proprio come è conveniente amare una persona a cui si è legati»[2], è altrettanto vero che ci si può battere, e battere bene, conservando un sentimento neutro, o addirittura di simpatia, nei confronti del nemico. La vicenda della grande guerra è costellata di episodi di fraternizzazione fra soldati di schieramenti contrapposti. Il che non ha impedito loro di ammazzarsi sul campo. Giuliano Ferrieri, partigiano, scriveva sull'«Avanti!», nel settembre del '45 a guerra da poco conclusa: «Molti dei nostri soldati e la maggior parte degli ufficiali sono andati alla guerra come antitedeschi e antifascisti: tali cioè che sembravano i meno indicati per combattere contro gli Alleati. Ma non conosco soldati italiani che non abbiano fatto "il loro dovere"»[3]. Né c'era odio fra inglesi e argentini alle Falkland. Anche nel feroce confronto fra Iran e Iraq ci sono episodi che contraddicono la propaganda dei rispettivi regimi basata sulla demonizzazione dell'avversario. Dopo una partita di pallavolo svoltasi in Kuwait, quando la guerra era al suo culmine, gli atleti iraniani e iracheni si sono abbracciati. Se invece che sul linoleum del Palazzo dello Sport di Kuwait, quei giovani si fossero incontrati pochi chilometri più in là si sarebbero battuti a sangue.

No, non è nell'odio l'essenza della guerra. Soprattutto di quella moderna che, molto spesso, è violenza fra indifferenti, cosa che stupiva e inquietava Leopardi il quale nel suo

[1] Ha scritto Alvyn Johnson: «Si assume comunemente che le antipatie fra i popoli... hanno avuto una grande parte nel causare le guerre. La storia offre ben scarse testimonianze su cui basare una tesi del genere... Tali antipatie... appaiono piuttosto come il risultato della guerra che come causa di essa». Citato da L. Coser in *Le funzioni del conflitto sociale*, cit., pag. 57.
[2] G. Simmel, *Conflict*, cit., pag. 32.
[3] G. Ferrieri, «Fratellanze di sangue», «Avanti!», 30 settembre 1945.

Zibaldone annota: «Ma non è cosa tanto opposta alla natura, quanto che un individuo senza né odio abituale, né attuale, con nessuno o quasi nessuno vantaggio e interesse suo, per comando di persona che certo non ama gran fatto, e probabilmente non conosce, uccide un suo simile che non l'ha offeso in nessuna maniera e che, per dir poco, non conosce neppure e non è conosciuto dall'uccisore»[1].

Il piacere d'uccidere e l'odio possono aver riguardato qualche intellettuale in furor d'ascesi sanguinaria, come Saint-Just o Ernst Junger, o anche un numero considerevole di fanatici o di sadici (si pensi alle SS), ma non sono mai appartenuti alla massa degli uomini.

Da dove viene allora quella domanda di guerra che, secondo il nostro assunto (e, per la verità, secondo autorevoli ricerche sociologiche), esiste nella società attuale e proprio fra la gente comune? E, soprattutto, perché mai questa domanda è più forte che in passato?

C'è, innanzi tutto, un fattore d'ordine generale. Come dimostrano tutti gli studi in proposito, da Wright a Bodart a Woods a Hobhouse a Wheleer a Ginsberg a Engelgardt a Sorokin[2], e com'è confermato, storicamente ed empiricamente, dal fatto che la frequenza e il volume dei conflitti sono andati crescendo, la propensione alla guerra è direttamente proporzionale al grado di organizzazione sociale e di civilizzazione dei gruppi umani. Perché la guerra è soprattutto un fatto culturale. Ce ne rendiamo perfettamente conto se seguiamo la linea dell'evoluzione. Nel mondo animale il fenomeno della guerra fra individui della stessa specie è pressoché sconosciuto. Gli animali, nella quasi totalità dei casi, non si fanno la guerra, la loro attività predatrice è ri-

[1] G. Leopardi, *Zibaldone*, Mondadori, Milano 1972, pag. 398.
[2] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pagg. 112-113.

volta contro altre specie delle quali si nutrono. E non è un caso che le rarissime eccezioni riguardino specie, come le api e, soprattutto, le formiche, dove esistono alcune condizioni tipiche delle società umane: gerarchia, lavoro organizzato, proprietà.

Anche i popoli primitivi, come abbiamo visto nel capitolo precedente, manifestano una scarsa inclinazione alla guerra. Tanto che nei casi in cui la guerra si presenta fuori dal segno della necessità (non è cioè una mera questione di sopravvivenza) cercano di ritualizzarla, di limitarla, di renderla il meno cruenta possibile. Presso gli aborigeni australiani quasi tutte le guerre si fanno attraverso una serie di duelli uomo contro uomo: «Ciascuno a turno sferra un colpo, finché uno dei due, troppo stanco per continuare, si dichiara vinto, oppure finisce con lo scudo spezzato per cui è dichiarato fuori combattimento[1].» Se poi uno dei duellanti cade a terra e l'altro dà l'impressione di volerlo finire, le donne si ammassano intorno al vinto, lo proteggono sollevando i loro bastoni e urlano: «Non ucciderlo, non ucciderlo»[2]. I murgin, altri australiani, combattono dopo aver tolto dalle loro zagaglie la punta di pietra, mentre i tsembaga, della Nuova Guinea, usano frecce sprovviste di penne direzionali in modo che il tiro non sia troppo preciso e fissano una «quota» di nemici da uccidere, raggiunta la quale si considerano appagati, inoltre ogni pretesto è buono per stabilire una tregua il cui tempo è impiegato per accudire ai lavori agricoli[3]. Fra gli eschimesi se una delle parti è esausta issa su una pertica una giacca di pelliccia e la tregua viene accordata[4]. Fra gli hadzapi la guerra inizia con un duello fra

[1] Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, cit., pag. 180.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, pagg. 211-213.
[4] *Ibidem*, pag. 141.

combattenti armati con verghe di legno. Solo se nessuno ha la meglio la mischia diventa generale e ci si dà battaglia a colpi di freccia e di zagaglia[1].

Man mano che ci si allontana dallo stadio primitivo la propensione alla guerra aumenta, anche se in maniera non lineare poiché segue il grafico altalenante del processo di civilizzazione. Le più alte civiltà dell'antichità, la greca e la romana, furono guerrafondaie. Mentre nei «secoli bui» del Medioevo, considerato unanimemente un periodo di decadenza culturale e sociale, la guerra tocca forse, per intensità, estensione e frequenza, il punto più basso della sua storia. E riprende invece tutta la sua forza con l'avvento della rivoluzione scientifica, dell'industrialismo, dell'illuminismo, del progresso. Nota L. Khor: «Le più feroci aggressioni e i crimini più mostruosi sono stati commessi proprio da nazioni all'apice del loro sviluppo. Si tratta forse di una mancanza di cultura?»[2].

Inoltre allo sviluppo, materiale ma anche culturale, non corrisponde un altrettale progresso etico. Dice lo storico Carlo Maria Cipolla: «C'è una discrepanza fra sviluppo tecnologico e sviluppo etico. Nel senso che lo sviluppo tecnologico è cumulativo, cioè ogni nuova conoscenza scientifica, ogni nuova scoperta tecnologica viene ad aggiungersi al patrimonio delle conoscenze e delle scoperte precedenti. Invece lo sviluppo etico non è cumulativo: non è che uno diventi necessariamente migliore di suo padre e di suo nonno. In fondo cominciamo sempre da capo. Per cui il migliore dei nostri non è detto che sia eticamente migliore d'un greco dell'epoca di Aristotele»[3]. Insomma l'uomo civilizzato ha, proprio perché tale, una maggiore propensione alla guerra

[1] *Ibidem*, pag. 145.
[2] L. Khor, *Il crollo delle nazioni*, Ed. di Comunità, Milano 1960, pagg. 58-59.
[3] «Europeo», 14 giugno 1986, intervista di Massimo Fini.

che peraltro, diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, non è compensata da un maggior senso etico. È come se l'uomo fosse passato dalla bici alla motocicletta montando però sempre gli stessi freni.

Ma, forse, le radici più robuste di questa sorprendente coincidenza fra civiltà e guerra si trovano, almeno in epoca moderna, in quello che Malinowski ha chiamato «l'imbrigliamento dell'aggressività a opera della civiltà»[1], cioè nella estrema difficoltà che, in una società come l'attuale, regolamentata e dominata dalla forma-Stato, l'individuo trova nello scaricare la propria aggressività.

L'aggressività non coincide col fenomeno guerra, ma piuttosto col più largo bisogno di conflitto. Se infatti la guerra è soprattutto un fenomeno culturale, l'aggressività è una pulsione naturale dell'uomo[2] (che in quanto si organizzi può trovare sbocco *anche* nella guerra).

L'aggressività, come ha intuito Freud e come confermano gli etologi, è una parte, imprescindibile, della vitalità. Un quantum di aggressività, esplicitata, repressa o sublimata che sia, esiste in ogni uomo, anche il meno bellicista (i sogni più violenti, dicono gli psicoanalisti, li fanno i pacifisti). «La lotta» scrive Jaspers «è una forma fondamentale di ogni esistenza[3].»

La società antica, come abbiamo visto, conosceva diversi mezzi per dar sfogo all'aggressività (cosa necessaria perché, alla lunga, la repressione dell'aggressività porta a una aggressività ancor maggiore che se non viene diretta fuori dal gruppo finisce per distruggerlo) e, nello stesso tempo, inca-

[1] B. Malinowski, *An Anthropological Analysis of War*, in «Magic, Science and Religion», Glencoe, Ill, The Free Press, 1948, pag. 286.
[2] Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, op. cit., pagg. 166-174. Che l'aggressività sia un istinto innato dell'uomo è, secondo Eibl-Eibesfeldt, fuori discussione; resta da vedere se ne sia anche un destino ineluttabile, cosa che l'autore nega.
[3] K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, pag. 299.

nalarla verso forme diverse, meno totali e distruttrici, della guerra. Le istituzioni universali della festa orgiastica e del capro espiatorio corrispondevano a questo bisogno. Ogni popolo poi elaborava sue proprie «uscite di sicurezza». Tipico è il caso degli ashanti che hanno periodi rituali durante i quali sono leciti alcuni comportamenti aggressivi ordinariamente proibiti. Ogni anno, per una settimana, ognuno può dire a ciascuno ciò che pensa di lui, anche al re[1]. È abbastanza sorprendente come gli ashanti abbiano precisa consapevolezza del carattere liberatorio, catartico di tali rituali. Ecco come un vecchio sacerdote ashanti spiega il significato del rito: «Tu sai che ognuno ha una "somma di sole" (anima) che può essere ferita o maltrattata o ammalarsi e quindi far ammalare il corpo. Spessissimo, benché vi possano essere anche altre cause, per esempio magia e malanni, questo è provocato dal male e dall'odio che un altro ha nella testa contro di te. Oppure, tu puoi avere nella tua testa dell'odio contro un altro, per qualche cosa che egli ti ha fatto e anche questo può far sì che la tua "somma di sole" si preoccupi e si ammali. I nostri predecessori sapevano come questo fosse effettivamente il caso, per cui stabilirono che una volta all'anno ogni uomo e ogni donna, liberi o schiavi, abbiano la libertà di dire apertamente quello che hanno dentro la testa, di dire ai loro vicini che cosa pensano di loro e delle loro azioni, e non soltanto dei loro vicini, ma anche del re o del capo. Quando si è parlato così liberamente, si sente la propria "somma di sole" fresca e calma e anche la "somma di sole" dell'altra persona contro la quale si è parlato apertamente verrà calmata»[2].

Inoltre fino all'avvento della civiltà industriale erano le stesse condizioni della vita agricola a permettere un certo

[1] F. Antonini, *L'uomo furioso*, Sansoni, Firenze 1974, pag. 199.
[2] J. Dollard, *Frustrazione e aggressività*, Ed. Universitaria, Firenze 1967, pag. 193.

sfogo dell'aggressività. Racconta lo psichiatra infantile Bruno Bettelheim: «La vita rurale prima che la coltivazione fosse meccanizzata offriva ai bambini almeno una possibilità di scarica alternativa alla violenza. Nel mio paese natale, in Austria, macellare il maiale era una grande occasione nella vita dei bimbi contadini. E così tagliare il legname e altre forme di manipolazione aggressiva della natura, che permettevano almeno delle scariche socialmente utili e contribuivano al benessere della famiglia»[1].

Ma, soprattutto, finché lo Stato non diventa il mostro onnivoro che è oggi, rimane un certo spazio per la violenza privata, in qualche modo accettata, autorizzata, legittimata o, comunque, non colpevolizzata (l'ultima vestigia di questa violenza privata autorizzata sarà il duello, in uso fino alla seconda guerra mondiale). Infatti tanto più è debole lo Stato, tanto più l'individuo conserva un certo diritto a «farsi giustizia da sé». Il Medioevo, dove lo Stato era quasi inesistente, fu il trionfo della violenza privata. Ma via via che si rafforza, lo Stato requisisce la violenza, ne espropria il singolo e la monopolizza[2]. Come scrive Gianfranco Miglio: «La storia dello Stato moderno è la storia della progressiva monopolizzazione di tutti i conflitti "interni", dell'imposizione sistematica ai sudditi-cittadini di ricorrere ai tribunali dello Stato per la soluzione di ogni loro controversia; è la storia di una lunga lotta per ottenere quello che Weber chiama "il monopolio della forza legittima" la cui più alta prerogativa consiste nel diritto-dovere di stabilire chi siano i "nemici"»[3].

Per un certo periodo, quello del nazionalismo, lo Stato

[1] Citato in *Aggressività umana e conflitto*, di K.S. Scherer, R.P. Abeles, C.S. Fischer, Zanichelli, Bologna 1984, pag. 50.
[2] Ne *La défense du crime* Sade rivendica il diritto alla violenza privata considerandola un efficace antidoto alla guerra. Sade propone una società totalmente pacifista nella quale peraltro, molto sadianamente, anche l'omicidio va accettato come atto «liberatorio». Cfr. F. Cardini, *Quell'antica festa crudele*, cit., pag. 358.
[3] G. Miglio in *Della guerra*, cit., pagg. 39-40.

utilizzerà questo capitale di violenza per fare la guerra e, nello stesso tempo, userà la guerra per dare ai cittadini uno sfogo altrimenti negato. Per dirla con Fornari l'individuo risparmierà la propria aggressività per metterla «nello Stato come in una banca»[1] e lo Stato gliela restituirà sotto forma di guerra.

Come vanno le cose attualmente? Lo Stato continua, come prima, a monopolizzare l'aggressività e la violenza, interdendole ai privati, ma non è più in grado di dar loro uno sfogo istituzionale e legittimante come la guerra, divenuta tabù. Ciò provoca uno straordinario accumulo di aggressività insoddisfatta.

La situazione è ulteriormente aggravata da due altri elementi. Uno discende proprio dalla impossibilità di fare la guerra, impossibilità che crea, in genere, fenomeni di stagnazione politica e sociale causa, a loro volta, di un senso di impotenza e frustrazione individuale che, in un circolo perverso, accresce l'aggressività del singolo. L'altro dipende dal fatto che le società industrializzate sono sovrappopolate, non tanto in assoluto (rapporto abitanti-superficie), quanto in relativo, nel senso che, a causa dell'urbanesimo, sono dominate da quel fenomeno che gli inglesi chiamano «crowding», cioè «lo stare pigiati insieme». Tutti gli studi etologici concordano che il «crowding» è uno dei massimi fattori scatenanti dell'aggressività animale, più della stessa scarsità di cibo. Ciò vale anche per l'uomo. Ricerche condotte negli Stati Uniti dimostrano che le ventisei città americane con popolazione superiore a cinquecentomila abitanti registrano più della metà dei crimini anche se comprendono meno del venti per cento della popolazione americana[2].

Questo enorme accumulo di aggressività che non trova

[1] F. Fornari, *Psicoanalisi della guerra*, cit., pag. 21.
[2] *Aggressività umana e conflitto*, cit., pagg. 228-229.

sfoghi istituzionali, legittimati e legittimanti, da una parte (come vedremo nel prossimo capitolo) si scarica sulla società stessa, appunto come crimine e disgregazione sociale oppure viene introiettato nel singolo sotto forma di angoscia e malattia, dall'altra si incanala in una sotterranea, e perennemente insoddisfatta, domanda di guerra.

Ma la guerra non dà solo sfogo a un'aggressività che, in una società moderna, sarebbe altrimenti preclusa. Essa ha, dal punto di vista esistenziale e psicologico, altri aspetti che, fino all'altro ieri, erano considerati, senza imbarazzo, positivi e che noi, sotto la minaccia della bomba, abbiamo rimosso e tabuizzato, ma di cui conserviamo memoria e inconscio desiderio. Aspetti il cui fascino è a volte esaltato – ecco il paradosso – proprio dal nostro attuale tipo di vita.

In una società di massa e di diritto, come la nostra, dove la vita è necessariamente omologata, appiattita, regolamentata fino all'ultimo respiro, garantita «dalla culla alla tomba», la guerra è stata sentita come uscita dalla noia. Scrive in proposito Erich Fromm, che pur è un pacifista a tutto tondo: «Vi sono altre motivazioni emozionali, più sottili, che rendono possibile la guerra, pur non avendo niente a che fare con l'aggressione. La guerra è eccitante persino se implica il rischio di perdere la vita e grandi sofferenze fisiche. Considerando che la vita della persona media è noiosa, tutta routine e senza avventure, l'atteggiamento di chi è pronto ad andare in guerra deve essere inteso anche come il desiderio di mettere fine al noioso tran tran della vita quotidiana, di lanciarsi nell'avventura, l'unica avventura, in realtà, che la persona media può aspettarsi in tutta la sua vita. In una certa misura, la guerra rovescia tutti i valori. Incoraggia l'espressione di impulsi umani profondamente radicati, come l'altruismo e la solidarietà, impulsi che vengono mutilati dal principio dell'egocentrismo e della competizione indotti nel-

l'uomo moderno dalla vita normale in tempo di pace. Le differenze di classe, anche se non scompaiono, si riducono notevolmente. In guerra l'uomo è nuovamente uomo»[1].

Queste motivazioni furono evidentissime nella prima guerra mondiale. Scrive Eric J. Leed: «L'esercito forniva l'antidoto alle insoddisfazioni della vita civile: inazione, mancanza di scopi, solitudine... L'agosto liberò tanta gioventù borghese da una quotidianità fatta di noci di cocco intagliate, porcellane classicheggianti, decorazioni floreali in gesso, stanze foderate con pesanti tappezzerie e drappi damascati, nonché ricolme di ninnoli sovraccarichi di polvere»[2].

Per Carl Zuckmayer la guerra significò che l'esistenza non sarebbe più stata «confinata alle uscite e alle competizioni sportive domenicali»[3]. Per molti altri rappresentò l'evasione da una realtà che, a torto o a ragione, era vissuta come misera e inappagante.

È vero che la guerra sentita come fuga verso l'avventura appartiene storicamente soprattutto al ceto piccolo-borghese. Ma oggi siamo tutti piccolo-borghesi, questo è il fatto. Nelle società industrializzate quello piccolo-borghese è diventato, materialmente, culturalmente, psicologicamente, lo stile di vita e il modo di sentire della massa. E se c'è un'epoca di «noci di cocco intagliate», cioè di sovrapproduzione di beni, di piccoli edonismi e di consumi che, non avendo alle spalle valori forti, lasciano un senso inevitabile di vuoto, questa è proprio la nostra. Mai come oggi quindi esiste un terreno sociale e psicologico favorevole alla fuga verso la guerra. Il paradosso vuole che proprio ora la guerra sia diventata impraticabile, ma il desiderio resta, anche se forza-

[1] E. Fromm. *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1981, pag. 269.
[2] E.J. Leed, *Terra di nessuno*, cit., pagg. 78 e 88.
[3] C. Zuckmayer, *Pro domo*, Stoccolma 1938, pag. 37.

tamente inespresso, come sottofondo di tuono d'un temporale destinato a non scoppiare mai e perciò tanto più soffocante e angoscioso.

Un'altra attrattiva psicologica della guerra è di costituire un tempo d'attesa, un tempo sospeso, la cui fine non dipende da noi, al quale ci si consegna totalmente e che ci libera d'ogni responsabilità personale. È un po' come durante l'università o il servizio militare: il tuo compito è di attenderne la fine, nient'altro. Così, in un certo senso, in guerra: «ha da passà 'a nuttata», non ci sono obblighi se non quello di sopravvivere, non si tratta che di aspettare. Kunkurrenzkampf, responsabilità, doveri, incombenze, dilemmi, scelte, problemi della vita civile sono lasciati alle spalle con tranquilla coscienza perché sono rimandati a una scadenza, la fine della guerra, sulla quale nulla possiamo. Scrive Bouthoul: «L'individuo... è sottratto alla meschinità della vita quotidiana, ed è liberato dagli obblighi della vita di famiglia e dal quotidiano lavoro: non ha più da pensare alle tasse né alla pigione»[1]. E Fromm: «Se un soldato combatte il nemico per la sua pelle, non deve combattere contro i membri del suo gruppo per avere cibo, cure mediche, riparo, vestiario»[2]. Un reduce della seconda guerra mondiale esprime così questo stato d'animo diffuso: «Si pensi all'animo, allo stato, al ritmo di vita di quanti furono la maggioranza che andò alla guerra, che fu anche la maggioranza del popolo, la media del popolo... il quale ogni giorno della vita lavorò e sofferse prima di andare alla guerra... Se anche la maledisse allora, eccolo oggi accorgersi a poco a poco che quello fu l'unico tempo che guadagnò ugualmente, che non ebbe preoccupazioni materiali»[3].

[1] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 354.
[2] E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, cit., pag. 270.
[3] G. Ferrieri, *Bella la guerra, dopo*, «Avanti!», 29 settembre 1946.

È per queste ragioni che qualcuno ha potuto definire la guerra «una vacanza dalla vita»[1]. Del resto già nel Medioevo il campo di battaglia era sentito come «un'alternativa a quello da coltivare»[2]. E in era moderna, in cui l'intera popolazione è coinvolta direttamente nella guerra, tutto ciò finisce per valere, in buona sostanza, anche per i civili. Anche per essi l'impegno di salvare la pelle assorbe tutti gli altri, in qualche modo annullandoli o, quantomeno, alleggerendoli.

Inoltre la guerra, come l'università, come il servizio militare, come il gioco, come ogni tempo sospeso ma definito, realizza quella che per l'uomo è una delle condizioni psicologiche più favorevoli: avendo qualcosa da aspettare sentiamo meno il tedio della vita o, come è per molti, la sua dolorosa inutilità. «Basta che non ci debba mai mancare qualcosa da aspettare» canta il menestrello Jannacci. Anche questa è una banale verità psicologica. Proiettati con tutte le nostre fibre verso la fine della guerra, cui demandiamo, naturalmente, la realizzazione della nostra felicità, non abbiamo tempo di pensare ad altro.

È del resto una delle caratteristiche della guerra quella di ridurre la realtà all'essenziale. A cominciare dai sentimenti. Ci si disperde meno in guerra. Sia nel senso che i sentimenti vengono naturalmente depurati di quelle sovrastrutture che in tempo di pace li inquinano, li immiseriscono e ne limitano l'espressione. (Un amore, per esempio, va fino in fondo a se stesso, in guerra. Non c'è tempo per le manfrine, per i contorcimenti intellettuali, per i dubbi, per le ripicche inutili se, da un momento all'altro, si può morire.) Sia nel senso che l'uomo si concentra emotivamente solo su ciò che davvero gli interessa, eliminando tutto ciò che non lo riguarda. E questa è un'esigenza particolarmente sentita proprio nella

[1] E.J. Leed, *Terra di nessuno*, cit., pag. 33.
[2] F. Cardini, *Quell'antica festa crudele*, cit., pag. 25.

società affluente caratterizzata da un surplus di stimoli e quindi dalla dispersione della nostra energia emotiva su una moltitudine di pseudointeressi e di pseudobisogni fra i quali infelicemente ci smarriamo. Di fronte alla concreta possibilità di morte si torna a mirare all'essenziale. Non c'è tempo per le cazzate. O, per dirla con le parole più garbate di Rudolf Binding: «La guerra è una maestra silenziosa che insegna a diventare silenziosi»[1].

La guerra tira fuori tutto il bene e tutto il male che c'è in noi. Coraggio, paura, risolutezza, debolezza, orgoglio, meschineria, ferocia, pietà e tutti gli altri moti dell'animo si presentano qui allo stato puro senza possibilità di mediazioni e di bluff. «Il pericolo fisico» sostiene Jean Genet «è l'elemento in cui si sviluppano i sentimenti più nobili.» Ma anche quelli più ignobili. Poiché l'uomo non tende naturalmente al bene, come pensava Rousseau, ma neanche al male, come pensava Hobbes, ma è un cocktail indecifrabile dell'uno e dell'altro, non si può quindi dire se la guerra evochi in maggior misura buone o cattive azioni (anche se, forse, il tran tran quotidiano è un terreno più favorevole alle piccole meschinerie e viltà che sono poi quelle che fan più male sia a chi le subisce sia a chi le compie). Questo in linea generale. C'è però, indiscutibilmente, un sentimento che la guerra rafforza più d'ogni altro: la solidarietà. Solidarietà oggettiva, collettiva, sociale, prima; soggettiva, individuale, da persona a persona, poi. Secondo molti studiosi, da Marx a Sorel, da Lorenz a Simmel, a Coser, rinsaldare la solidarietà del gruppo, la sua coesione interna, mantenendone unità e identità, sarebbe proprio una delle funzioni del conflitto (inteso in senso generico). Nell'opinione di Marx individui che occupano nella società posizioni ogget-

[1] R. Binding, *A Fatalist at War*, Boston-New York 1929, pag. 60.

tivamente simili, divengono consapevoli della comunanza dei loro interessi solamente nel conflitto e attraverso il conflitto. Per dirla con le sue esatte parole: «Individui separati formano una classe solamente in quanto abbiano da condurre avanti una lotta comune contro un'altra classe; altrimenti essi si trovano in rapporto di ostilità l'uno con l'altro in quanto competitori»[1]. Ma dalla classe il discorso si può estendere a qualunque gruppo e vale, a maggior ragione, quando esso è posto di fronte al più pregnante e coinvolgente dei conflitti: la guerra. Il legame, e il particolare stato d'animo che si crea fra gli individui d'una comunità in guerra, è ben descritto da Stefan Zweig quando parla dell'Austria dell'agosto del '14: «Centinaia di migliaia di persone sentivano allora come non mai quel che esse avrebbero dovuto sentire in pace, di appartenere cioè a una grande unità. Una città di due milioni di abitanti, un paese di quasi cinquanta milioni, capirono in quell'ora di partecipare alla storia del mondo, di vivere un istante unico, nel quale ciascun individuo era chiamato a gettare nella grande massa ardente il suo io piccolo e meschino per purificarsi da ogni egoismo. Tutte le differenze di classe, di lingua, di religione erano in quel momento grandioso sommerse dalla grande corrente della fraternità. Estranei si rivolgevano amichevolmente la parola per strada, gente che si era evitata per anni si porgeva la mano, dovunque non si vedevano che volti fervidamente animati. Ciascun individuo assisteva a un ampliamento del proprio io, non era cioè più una persona isolata, ma si sapeva inserito in una massa, faceva parte del popolo»[2].

A Parigi non accade nulla di diverso: «Solo due giorni prima» scrive Edith Wharton «i parigini stavano conducen-

[1] K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1958, pag. 51.
[2] S. Zweig, *Il mondo di ieri*, cit., pag. 235.

do migliaia di esistenze diverse nella più completa indifferenza o in pieno antagonismo gli uni con gli altri... Ora si affollano abbracciandosi in un istintivo anelito di comunità nazionale»[1]. A Berlino Marianne Weber annota: «Non siamo più ciò che siamo stati per tanto tempo: individui soli»[2].

Durante l'ultima guerra neri e bianchi americani (nonostante i primi fossero esclusi da fondamentali diritti civili e vivessero in uno stato di apartheid) conobbero un momento di intensa coesione che, in quella misura, non s'è più ripetuto. Di fronte al nemico comune (o ritenuto tale) i neri Usa si sentirono innanzi tutto americani e si dimostrarono impermeabili alla propaganda giapponese per «la solidarietà fra le razze nera e gialla». E, sotto la spinta fraternizzante della guerra, neri americani vennero a morire dalle nostre parti, per qualcosa che, diciamo la verità, non gli poteva fregar di meno: la libertà d'Europa.

Abbiamo già ricordato come la guerra per le Falkland, o Malvinas, abbia compattato, in Argentina, forze ferocemente e sanguinosamente antagoniste. Ma anche la cinica e disincantata Italia ha avuto un lieve palpito unitario di fronte ai ridicoli missili di Gheddafi, peraltro caduti in mare.

Questa solidarietà sociale, nazionale, discendendo giù per li rami, si traduce poi, sul campo, in una solidarietà concreta, fra individui. In guerra si uccide, a volte, ma si ha anche l'incommensurabile gioia di salvare delle vite. La storia della guerra è piena di atti di altruismo e di cameratismo, a rischio e, spesso, a prezzo della propria pelle, assolutamente impensabili in tempo di pace. Non si tratta solo, e genericamente, del pericolo che affratella. Nella vita civile vediamo

[1] E. Loehrke (a cura di), *Armageddon, The World War in Literature*, New York 1930, pagg. 44-45.
[2] Citato in E.J. Leed, *Terra di nessuno*, cit., pag. 63.

infatti che di fronte al pericolo l'atteggiamento prevalente (anche se, certamente, non esclusivo) è un egoistico «si salvi chi può». In periodo di pace il pericolo provoca una paura incontrollata piuttosto che atti di altruismo: ne fanno fede i frequentissimi episodi di panico collettivo scatenato, a volte, da un nonnulla. (Un esempio per tutti. Negli anni Cinquanta, allo stadio di San Siro, uno sciagurato, ingannato dal riverbero del sole, gridò: «Crollano le tribune», e fu la carneficina.) È dunque proprio il particolare clima della guerra – forse anche per un'acquisita abitudine al pericolo – a stimolare, a livello generale e di massa, una solidarietà, un altruismo, una fratellanza, spesso fra perfetti sconosciuti, che altrimenti sono prerogativa di pochi. Nella *Grande guerra* di Monicelli anche Gassman e Sordi, che vi rappresentano il prototipo del menefreghismo e del cinismo italiano, in versione meneghina e romanesca, non se la sentono, alla fine, di tradire i compagni. Se la fanno sotto, com'è giusto, ma affrontano il plotone di esecuzione.

È quasi una mutazione antropologica quella che avviene durante la guerra, soprattutto se si tratta di una guerra moderna che non coinvolge solo i professionisti ma l'intera popolazione. Gaston Bouthoul, immaginando un osservatore che venga da un lontano pianeta, e che nulla sappia degli uomini, l'ha descritta così: «Questo spettatore... che direbbe vedendo le trasformazioni che subisce la nostra condotta quando passiamo dallo stato di pace a quello di guerra? Vedrebbe uomini abitualmente timorati e donne ordinariamente timorose, preoccupati gli uni e le altre dei loro agi materiali, pieni di cure per la sicurezza personale di sé e dei loro cari, intenti ad assicurarsi il domani coi vari modi del risparmio, pensosi della loro salute, generalmente pieni di attenzioni per la pulizia e l'integrità fisica; ed ecco che tutto a un tratto, dall'oggi al domani, le mamme trovano naturale mandare al massacro i figli che esse hanno avuto tanta

pena di allevare e per i quali, a cose ordinarie, hanno tanta paura delle correnti d'aria e delle indigestioni... E gli avari, i contribuenti recalcitranti a pagare le tasse, gli elettori sempre pronti a criticar le spese stabilite dai bilanci... ecco che ora accettano senza discutere di vedere tutte le risorse del paese andare in fumo... E quelli che di solito si arrabbiano per una mattonella che si spezza o per un rubinetto che gocciola, ecco che ammettono come cosa indiscutibile che si distruggano intere città»[1].

Il clima di guerra, il comune pericolo di morte, unisce anche i nemici. E si fa strada, a volte, una impensabile solidarietà fra avversari, uomini divenuti consapevoli, più di quanto lo siano in pace, di essere, alla fine, su una stessa barca. Racconta Eric J. Leed a proposito della guerra di trincea del '14-'18: «Era cortesia diffusa non interrompere il rancio nemico con un cecchinaggio indiscriminato; venivano regolarmente colpiti certi punti delle trincee, noti a entrambe le parti; il cannoneggiamento mattutino era limitato a cinque o sei colpi canonici, dopo di che riprendeva la normale vita di trincea. In certi settori si avevano accordi straordinari che riguardavano lo sgombero indisturbato dei feriti, la riparazione delle trincee e dei reticolati, la cura del sole fin dai primi giorni di primavera, e addirittura la fienagione e la raccolta della frutta nella terra di nessuno»[2].

La straordinaria solidarietà del tempo di guerra è facilitata dal fatto che vengono accantonate, almeno momentaneamente, quelle differenze di classe, di rango, di status che, nella vita di pace, sono uno dei maggiori motivi di attrito. Scrive Leo Spitzer: «L'uomo in guerra è un essere che prova la fame, la sete e il bisogno di riposo, e tutte le differenze e le sfumature più sottili, che in tempo di pace separano gli

[1] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pagg. 344-345.
[2] E.J. Leed, *Terra di nessuno*, cit., pag. 145.

uomini di ambienti e di livelli diversi, si attenuano fino a svanire di fronte alla comunanza degli istinti naturali»[1]. Un'indagine condotta sui veterani della Grande guerra ha messo in luce come la maggior parte di essi individuasse come elementi positivi, e compensativi, della propria esperienza bellica «il cameratismo, che cancellava barriere sociali "artificiali", il condividere un destino comune, e le condizioni egalitarie di vita, che trascendevano il rango e persino l'ostilità nei confronti del nemico»[2].

Che la guerra porti con sé una maggior uguaglianza non è propaganda interessata, è un fatto. Naturalmente questa uguaglianza non è determinata solo dalla comunanza di vita e di pericolo, ma anche dal rafforzamento dell'autoritarismo che ogni guerra, col predominio dell'elemento militare, porta con sé. Tale elemento è stato ben individuato dallo scrittore T.E. Lawrence che si arruolò nelle forze armate britanniche come semplice recluta. Parlando della camerata immersa nel sonno Lawrence scrive: «Qui ci avvolgeva l'immediato cameratismo di truppa: una simpatia che nasceva per metà dalla nostra comune impotenza nei confronti dell'autorità... e per metà dalla nostra uguaglianza di fatto; sì, poiché tranne che sotto costrizione non esiste vera uguaglianza a questo mondo»[3].

In fondo lo stesso concetto, senza essere Lawrence, mi è stato espresso, una volta, da una tranquilla casalinga ligure, Maria Arienti: «Sono stata una "Giovane italiana". Portavo la divisa, non è che ne fossi fiera, ma ero contenta, perché avevo pochi vestiti e in quel modo non si vedeva la differenza». In ogni modo, sia dovuta a condizioni di fatto o ad autoritarismo, in guerra si realizza una situazione di

[1] L. Spitzer, *Lettere di prigionieri di guerra italiani 1915-1918*, Torino 1976, pag. 7.
[2] E.J. Leed, *Terra di nessuno*, cit., pagg. 36-37.
[3] T.E. Lawrence, *The Mint*, New York 1963, pag. 32.

uguaglianza, sia pur relativa e provvisoria, che può costituire un richiamo per chi è costretto a inseguirla invano nella vita civile.

Ma, forse, il risvolto più positivo della guerra è che essa, involontariamente fin che si vuole (ma ciò, in fondo, ha un'importanza secondaria), conferisce un enorme valore alla vita. È uno dei tanti paradossi della guerra. Ma è un paradosso solo apparente. In realtà si tratta di una verità lapalissiana. È la morte che dà valore alla vita. In tempo di pace la possibilità della morte ci appare sfocata, remota, lontana, non fa parte, com'è connaturale, della nostra esistenza quotidiana. E quando, in vecchiaia, la morte si affaccia, non solo è troppo tardi per godere, per contrasto, della vita, ma la morte si presenta come certezza e non come possibilità, che è cosa radicalmente diversa. In guerra invece la morte è concreta, vicina, reale, ma non è certa, è solo possibile. Ciò rende ogni istante della nostra esistenza, anche il più banale, di una intensità senza pari. «Avevo un ardente desiderio di fissare le impressioni» scrive Max Plowman «anche di cose assolutamente comuni come la curva di un tetto, la svolta di una strada o una semplice pietra miliare. Quale strana emozione suscitano tutti gli oggetti quando li osserviamo domandandoci se non li vediamo per l'ultima volta nella vita»[1].

Secondo Freud solo quando si è consapevoli di rischiare la massima posta in gioco, l'esistenza cessa di «presentarsi vuota, insipida, come un film americano in cui si stabilisce fin da principio che nulla può accadere»[2]. Insomma, è nelle situazioni di estremo pericolo che ci rendiamo pienamente conto che la vita è una cosa seria. In tempo di guerra la vita «non costa niente», secondo l'espressione popolare, ma va-

[1] M. Plowman, *A Subalterne on the Somme*, New York 1928, pag. 36.
[2] S. Freud, *Caducità*, Editori Riuniti, Roma 1982.

le moltissimo. Lo conferma, come vedremo, la drastica diminuzione dei suicidi.

Più in generale gioca qui il grande valore terapeutico ed educativo del dolore il cui senso la società edonistica sembra aver stolidamente perduto e che invece era ben presente in passato. «La malattia» dice Eraclito «rende dolce la salute, il male il bene, la fame la sazietà, la stanchezza il riposo.» E Leopardi, ne *La quiete dopo la tempesta*, canta da par suo: «Sì dolce, sì gradita quand'è, com'or, la vita?... Piacer figlio d'affanno; gioia vana che è frutto del passato timore, onde si scosse e paventò la morte chi la vita aborria».

Konrad Lorenz, ne *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, parlando di alcuni giovani che avevano tentato di suicidarsi sparandosi alla tempia, e che in tal modo avevano perso la vista, rileva: «Essi non ripeterono mai più il loro tentativo di suicidio. Non solo continuavano a vivere, ma, maturando, erano diventati individui singolarmente equilibrati, direi felici»[1]. Anche Freud, proprio nelle sue *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, ha riconosciuto «la necessità biologica e psicologica del dolore per l'economia della vita umana»[2].

Capisco che sia abbastanza impressionante ciò che sto per dire, ma la guerra è un'occasione irripetibile e inestimabile per imparare ad amare e apprezzare la vita. Non per ciò uno deve andarsela a cercare, ma una volta che c'è è questo il meccanismo psicologico che innesca. Io non dico, come Malraux, che battersi allontana l'assillo della morte («Ho pensato molto alla morte ma da quando mi batto non ci penso più»). Questo è il pensiero del dannunziano, dell'esteta,

[1] K. Lorenz, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Adelphi, Milano 1974, pag. 65.
[2] S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, Editori Riuniti, Roma 1982, pag. 50.

dell'eroe. Io dico, al contrario, che la guerra esalta la vita proprio perché ci avvicina al pensiero della morte.

Peraltro la morte in guerra è di una qualità diversa della morte in pace. Non si tratta, anche qui, del mito della «bella morte» caro agli esteti (la morte, in sé e per sé, non conosce aggettivi, è sempre la stessa), ma di qualcosa di più sottile. E precisamente questo: l'uomo tende, in genere, a preferire, *nel suo immaginario*, la morte violenta a quella biologica[1], soprattutto se la prima è conseguenza di un rischio assunto in modo consapevole. Questa preferenza è confermata da infinite testimonianze della nostra vita quotidiana. Basta vedere i rischi che prendono su un'autostrada individui che sono terrorizzati alla sola idea di un'influenza. Tale tendenza ha profonde radici nella storia dell'uomo. Presso i già ricordati elemas, tribù rivierasca del golfo di Papuasia, la dimora assegnata alle anime dei morti è tanto più modesta quanto più la loro fine si allontana dalla forma della morte violenta[2].

I goti credevano che i morti di morte naturale fossero destinati a stagnare in antri pieni di animali velenosi. I celti spagnoli attribuivano un soggiorno di delizie a chi si dava la morte e un orrendo sotterraneo a chi moriva di vecchiaia e di malattia. L'usanza di prevenire la morte naturale con quella violenta è esistita anche fra gli indiani. Scrive Quinto Curzio: «Aspettare la morte è per loro il disonore della vita, perciò non tributano alcun onore ai corpi distrutti dalla vecchiaia». Fatti analoghi sono segnalati a Figi, nelle Nuove Ebridi, a Mangai. A Ceos gli uomini, superata una certa età, si riunivano in un solenne festino e coronati di fiori bevevano allegramente la cicuta. «Lo stesso» scrive Durkheim «praticavano i trogloditi e i seres, popoli noti per la loro morale[3].»

[1] L.V. Thomas, *Antropologia della morte*, Garzanti, Milano 1976, pagg. 213-230.
[2] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 53.
[3] E. Durkheim, *Il suicidio*, Utet, Torino 1969, pag. 267.

Perché questa preferenza, presente nella sensibilità antica come in quella moderna, per la morte violenta? Il fatto è che la morte violenta è sentita come *meno morte* rispetto a quella biologica. Non c'è in essa lo spettacolo dell'inesorabile disfacimento della carne al quale l'uomo associa i suoi più profondi e segreti terrori. La morte violenta, in un certo senso, sottrae alla morte. È una «morte giovane» che, paradossalmente, contiene ancora in sé del futuro. Perché la morte violenta avrebbe potuto essere evitata, la morte biologica no. Se Walter Tobagi non fosse stato assassinato, sarebbe, lapalissianamente, ancora vivo. E ciò era possibile, bastava che due scellerati non si fossero messi sulla sua strada. Noi possiamo immaginare il suo futuro, la sua carriera, quella direzione del «Corriere della Sera» cui teneva tanto. Se Tobagi, a trentatré anni, quanti ne aveva, fosse stato invece fulminato da un infarto, la sua morte sarebbe stata definitiva. Voleva dire che il suo tempo era necessariamente quello. Non si può pensarne un altro.

Oltre ad apparire *meno morte* la morte violenta appartiene, di solito, a quella che il sociologo e antropologo Luis-Vincent Thomas ha chiamato la «morte feconda» (il morire per qualcosa) contrapponendola alla «morte sterile» (morire per niente). La «morte feconda» è innanzi tutto quella che si rischia per dei valori in cui si crede. Dice Trockij che «le idee in nome delle quali si versa il sangue sono, proprio per questo fatto, degli assoluti e non si può trattarle come verità relative che possono essere disinvoltamente confrontate con le altre». La morte dà valore alle idee. Ma, a loro volta, le idee danno valore alla morte.

I valori per cui si accetta la morte, meglio il suo rischio, possono essere individuali (si dà la vita per la «propria» verità, per la «propria» giustizia, per il «proprio» onore, per il «proprio» diritto, per la «propria» libertà), ma possono essere anche, e più facilmente, valori collettivi, civici, con-

divisi. La morte in guerra è stata, per lungo tempo, di questo tipo. Si dà la vita per la verità, la giustizia, l'onore, il diritto, la libertà – veri o presunti non importa, ciò che conta è che tali valori siano condivisi da chi, per essi, rischia la pelle – del proprio gruppo, della Nazione, della Patria. La morte di questo genere ha un doppio valore: per sé, perché si muore per qualcosa in cui si crede, ma ha anche un valore più ampio come portatrice-di-un-messaggio-per-gli-altri[1].

Ai nostri giorni, naturalmente, è molto più improbabile che chi va in guerra, o vi viene comunque coinvolto, ne condivida i valori. La sua è quindi una «morte sterile»? Non del tutto. Anche questa, sia pur in tono minore, è «morte feconda». In ogni caso, si è morti «per qualcosa»: perlomeno si è rischiato, ci si è giocata la sorte. In qualche misura si è tenuta la vita nelle nostre mani, dipendeva anche da noi il salvarla. E se andava si aveva la gioia estrema dello scampato pericolo.

La morte biologica che è, in genere, la morte del tempo di pace, appare invece «sterile» perché non dimostra nulla né a noi né agli altri e, per soprammercato, non dipende da noi, da qualche rischio assunto consapevolmente anche se magari controvoglia. In verità non è esattamente così, si tratta in buona misura di una illusione ottica. Anche la morte biologica, per esempio la morte per infarto, non è che la somma di tanti piccoli rischi accumulati giorno per giorno senza che ce ne rendiamo conto. Quella biologica è, quanto al rischio, una morte al dettaglio, quella violenta una morte all'ingrosso. Ma è proprio in questa «visibilità» del rischio che sta la grande differenza psicologica fra morte biologica e morte violenta. Poiché nella prima il rischio non è visibile essa ci appare particolarmente odiosa, inutile,

[1] L.V. Thomas, *Antropologia della morte*, cit., pag. 227.

sterile, assurda (nonostante sia la più naturale delle morti), mentre nella seconda il rischio è evidente e quindi la morte più comprensibile e accettabile.

C'è inoltre da aggiungere che, anche a questo proposito, le società industrializzate sono riuscite a realizzare un tetro paradosso. Da una parte infatti esse tendono a eliminare ogni rischio individuale (e quindi anche il gusto a esso legato), dall'altra seminano la nostra vita quotidiana di rischi oggettivi, subdoli e impalpabili, che sfuggono al nostro controllo e che non dipende in alcun modo da noi evitare (per esempio tutte le forme di inquinamento che insidiano la nostra salute e che, probabilmente, non comportano rischi poi tanto minori di una situazione di guerra[1]). In realtà la società attuale ci lascia il rischio, ma ce ne toglie il piacere. Ed è anche da questo paradosso di fondo, da questa frustrazione, da questo senso di impotenza che nasce una sotterranea nostalgia per la guerra, per «il grande rischio» in cui però abbiamo, almeno, una parte.

Anche perché la guerra è sempre stata sentita dalla maggioranza degli uomini come prova, anzi la *prova suprema* della loro esistenza. La guerra non sarà «l'esame dei popoli» come diceva von Bernhardt, ma è sicuramente uno dei più grandi esami per l'individuo o, quantomeno, è avvertita come tale. Anche se la guerra moderna e tecnologica, con l'assoluto predominio della macchina sull'uomo, ha eliminato quasi del tutto la parte *attiva* della guerra (l'eroismo, il mito del guerriero, eccetera[2]), rimane però intatto il valore

[1] Emblematiche sono le maschere antigas che indossano i vigili urbani in alcune grandi città. Cone se si fosse in guerra, ma senza l'epos della guerra.

[2] S.L.A. Marshall, il quale intervistò migliaia di americani reduci dai teatri di guerra del Pacifico e d'Europa, scoprì che anche i più duri e stagionati veterani delle formazioni d'assalto ben di rado avevano sparato direttamente contro il nemico. Soltanto un quarto dei soldati di prima linea aveva effettivamente impiegato le armi individuali in combattimento. Cfr. E.J. Leed, *Terra di nessuno*, cit., pag. 19.

della parte *passiva* cioè della prova intesa come capacità di affrontare una situazione di alternativa fra la vita e la morte. La guerra è sentita come ciò che definisce in modo risolutivo il nostro carattere morale e la nostra identità. Nel *Becket*, Jean Anouilh dice: «Fino al giorno della sua morte nessuno può essere sicuro del proprio coraggio». Nello stesso senso chi non ha mai dovuto misurarsi con qualche avvenimento eccezionale – e per secoli la guerra è stato il più universale di questi avvenimenti eccezionali – difficilmente può sapere chi realmente egli è. «Uomini sui quali si credeva di poter con ogni certezza contare crollano improvvisamente e altri dai quali non ci si aspettava nulla di particolare si dimostrano sorgenti di forza quasi inesauribile[1].»

L'uomo ha bisogno di mettersi in gioco totalmente almeno una volta nella vita. Sulla mancanza della guerra come mancanza della *prova* c'è la testimonianza abbastanza impressionante di Norman Mailer che, nonostante tutte le crude disillusioni del conflitto '14-'18, che avevano distrutto ogni epica e ogni retorica della guerra, scrive a proposito della situazione psicologica sua e dei suoi coetanei negli anni Trenta: «Come moltissimi della mia generazione, ero ossessionato da un complesso di terrori e desideri legati all'idea della "guerra". "Guerra" in questo suo significato meramente nevrotico, significava la *Prova*. La prova del nostro coraggio, della nostra maturità, della nostra validità sessuale. "Sei realmente un uomo?" Nel subconscio, credo che desiderassi essere sottoposto a questa prova; ma nello stesso tempo paventavo il fallimento. A tale punto avevo paura di fallire – del resto, ero assolutamente certo che *avrei* fallito – che, consapevolmente, rifiutavo il mio desiderio di essere comunque messo alla prova. Rifiutavo il

[1] K. Lorenz, *Il cosiddetto male*, Il Saggiatore, Milano 1973, pag. 294.

mio morboso, estenuante interesse per l'idea della guerra»[1].

La guerra è stata sentita come prova, e prova suprema, in tutti i tempi e presso tutti i popoli. È però evidente che il bisogno della prova cresce con l'aumento della sicurezza fisica, il raffinamento delle istituzioni, i progressi del diritto, la supremazia dello Stato, il dominio della natura da parte dell'uomo per mezzo della tecnica, cresce cioè col processo di civilizzazione. Quando sei circondato tutti i giorni dal pericolo non hai certamente bisogno della guerra per misurarti. Invece in una società dove la vita della maggioranza degli individui scorre su binari collaudati senza che essi siano mai messi di fronte a un pericolo che dipenda da loro dominare, il bisogno di provarsi diventa primario (ce lo dice anche lo sviluppo di molti sport e passatempi rischiosi, dall'automobilismo, all'alpinismo, al climbing, al trekking, al deltaplano) e anche la guerra un oscuro oggetto di desiderio. Tanto è vero che questo desiderio diviene subito palese ogni volta che, per qualsiasi ragione, il prendere parte a una guerra trova una breccia morale nel pacifismo imperante. È, per esempio, il caso del corrispondente di guerra. Ha scritto Nora Ephron: «A differenza della partecipazione attiva alla guerra, a differenza della caccia grossa, il lavoro del corrispondente di guerra è quasi l'unica iniziativa maschile classica che comporti ancora un pericolo fisico e un grosso rischio senza essere al tempo stesso disapprovati dall'opinione pubblica. La terribile verità è che per i corrispondenti la guerra non è un inferno. È un divertimento»[2].

Inoltre, se è vero che la guerra è sentita come un avvenimento che in qualche modo definisce la nostra identità e il nostro carattere morale, questa esigenza si fa particolarmente forte in società come le nostre dove l'identità è soffo-

[1] N. Mailer, *Advertisement for Myself*, London 1968, pagg. 75-76.
[2] Citato da P. Knightley in *Il dio della guerra*, Garzanti, Milano 1978, pag. 448.

cata dall'anonimato della massa e il carattere dell'individuo trova poco spazio per esprimersi. In comunità più semplici, come quella dell'antico villaggio, l'identità dell'individuo è più precisa, il bluff non è possibile, ognuno conosce tutti, è da tutti conosciuto, e finisce egli stesso per avere, per un gioco di controspecchi, un'idea abbastanza precisa di sé, anche senza che sia messo di fronte ad avvenimenti traumatici. Oggi invece noi non sappiamo esattamente chi siamo e soffriamo di questa mancanza.

Ma perché la prova, oltre a definirci, è sentita anche come nobilitante? Credo che ciò dipenda dall'eterno, mai rinnegato e altissimo valore che gli uomini hanno sempre attribuito al rischio, soprattutto a quello fisico. A tutt'oggi il rischio ha un altissimo rango morale e sociale. Chi rischia suscita comunque ammirazione. E questa mitologia accomuna uomini di tutte le ideologie e di tutte le classi: comunisti, fascisti, moderati, borghesi, proletari. Il rischio dà una patente di nobiltà anche ad azioni considerate per altri versi riprovevoli. «Perlomeno è uno che ha rischiato» sentiamo spesso dire di chi, compiendo un atto criminale, si è però messo in gioco. Mathias Rust, che violò lo spazio aereo sovietico e atterrò sfrontatamente sulla Piazza Rossa, provocando un incidente internazionale che poteva avere serie conseguenze, è diventato un eroe popolare anche presso i russi e qualcuno, esagerando un poco, l'ha proposto per il Nobel. Vallanzasca è un bandito meno sgradevole di altri perché affronta il pericolo a viso aperto. Viceversa la fine di Mussolini è ritenuta ignominiosa perché, mentre intorno a lui giovani di entrambe le parti versavano il loro sangue, cercava di sottrarsi con la fuga. E si può aborrire la guerra fin che si vuole, ma è molto difficile non ammirare chi sa battersi. I fanti-contadini della Grande guerra, che certamente non erano entusiasti di trovarsi al fronte, eleggevano a loro eroe, riconoscendogli la più alta autorità, l'ufficiale

che «alle comode garanzie della tenda-comando ha preferito il rischio della trincea avanzata, che ha impartito ordini con la propria voce, in mezzo al fuoco del nemico»[1], mentre disprezzavano profondamente l'imboscato («la gente che prima della guerra è stata tanto brava a parlare, sul fronte s'è vista poco, per molti sarebbe stato meglio avere avuto meno fiato prima e più fegato dopo»[2]). Senza il valore attribuito al rischio un atteggiamento del genere non sarebbe comprensibile; il soldato dovrebbe al contrario odiare l'ufficiale che, stimolandolo all'emulazione, lo spinge al pericolo e invece ammirare l'astuzia dell'imboscato.

E sempre in guerra, la legittimazione a uccidere – se ne andiamo a vedere la sostanza – non deriva proprio, in buona parte, dal fatto che, parallelamente, si è accettato il rischio di essere uccisi?

L'alto valore sociale attribuito a tutt'oggi al rischio affonda probabilmente le sue radici nell'alba dell'uomo quando era essenziale per la sopravvivenza del gruppo che i suoi membri, o perlomeno alcuni di essi, avessero il coraggio di esporsi e, se del caso, di sacrificarsi. E poiché, per molto tempo, l'attività principe in cui il gruppo mette in gioco se stesso sarà la guerra «il culmine etico sarà la disponibilità a sacrificarsi in combattimento per il gruppo»[3]. In tal modo il cerchio, in un certo senso, si chiude. La guerra è nobilitata dal rischio, ma il rischio più nobile, più rispettabile eticamente e maggiormente condiviso, è quello che si corre in guerra.

Nell'ambito di questa serie di motivi che confermano come l'uomo contemporaneo abbia, nel profondo, un biso-

[1] D. Leoni e C. Zadra, *La grande guerra*, cit., pag. 510.
[2] «L'alpino», 1921, n. 9.
[3] E.J. Leed, *Terra di nessuno*, cit.

gno di guerra non minore dei suoi predecessori, come anzi, per certi aspetti, tale bisogno sia reso più intenso dai processi di appiattimento legati alla civilizzazione, si consuma, ai nostri giorni, il paradosso dei giovani. Storicamente i giovani hanno sempre avuto una propensione alla guerra superiore agli adulti. Non s'erano mai visti, prima d'oggi, dei giovani pacifisti. I giovani sono sempre stati tendenzialmente guerrafondai. Per questioni di vitalità, di esuberanza, di incoscienza. Per quella loro vocazione alla violenza che non è un'invenzione di Sorel. Per l'ansia di assoluto che li caratterizza. Perché è dei giovani, più che degli adulti, accettare di perdere la vita per un'idea. Perché in essi è maggiore il bisogno di prova e di identità.

La letteratura tramanda la frustrazione di quelle generazioni di giovani che per sorte siano vissute in un'epoca di pace. Durante il periodo considerato come il più felice e duraturo della pace romana, il pur misurato Orazio, nella «Preghiera a Giano», scrive: «I nostri figli chiedono invano la felicità della guerra. Dovranno vivere oscuri e lavorare la terra». Stendhal individua il «mal du siècle» dei giovani del suo tempo nella noia e nella delusione d'una generazione che si sentiva umiliata al pensiero delle gesta di quella precedente. Non è certamente un caso che, partendo dal Medioevo, si sia avuta, in Europa, una guerra all'incirca ogni trent'anni: il tempo di una generazione. Il tempo, fra l'altro, necessario, secondo gli studi di E. Cavaignac, perché il numero delle persone colpite da un determinato avvenimento storico divenga minoranza rispetto a coloro che non lo vissero[1].

Chi ha fatto una guerra, conoscendo ciò di cui realmente si tratta ed essendosi depurato d'ogni illusione e mito in proposito, non ne desidera certamente un'altra («Solo i sol-

[1] E. Cavaignac in «Giornale della Società degli studiosi di statistica di Parigi», marzo-aprile 1949, pagg. 120 e segg.

dati saranno buoni pacifisti» dice Willis[1]), ma chi non l'ha fatta cova verso di essa, come scrive Mailer, un morboso interesse. Le esperienze degli altri non servono, non ci appagano, non ci convincono e le illusioni continuamente si ricreano. Ma, in fondo, anche le illusioni, come nota Johan Huizinga, sono una parte essenziale della vita e nessuno ama esserne, a priori, privato. Ci si nutre anche di esse. L'incredibile entusiasmo con cui gli europei andarono incontro al conflitto '14-'18 non è probabilmente estraneo al fatto che, dopo il 1871, non c'erano state, sul continente, guerre fra le grandi potenze e che nessun uomo nel fiore degli anni sapesse cosa fosse una guerra.

Così come non è certamente un caso che il '68 sia stato fatto dalla prima generazione di giovani europei che non aveva conosciuto la guerra. Il '68 può avere molte interpretazioni, ma fu certamente anche un modo, per quei giovani, di dar sfogo a un vitalismo e a un'esuberanza che in Europa non potevano più trovare sfogo nel canale istituzionale della guerra (e infatti gli americani, impegnati nella pur disprezzata e delegittimata guerra del Vietnam, ebbero un movimento giovanile molto meno violento di quello europeo). In realtà, al di là di tutte le ideologie, con il '68 le giovani generazioni europee da una parte liberarono, di fatto, la propria carica naturale di violenza, dall'altra, inibite dalla azzerante presenza della Bomba, espressero i propri desideri di guerra proiettandoli o sulla Rivoluzione e la guerra civile (dove la Bomba non è contemplata) o in un mondo terzomondista dove la guerra, non essendo atomica, è ancora possibile. Non si può dimenticare che alcuni slogan e leit

[1] I. Willis, *England's Holy War*, New York 1928, pag. 153. «Dulce bellum inexpertis» (chi ama la guerra non l'ha mai vista in faccia) dice il proverbio latino da cui Erasmo da Rotterdam prese spunto per uno dei suoi famosi «adagia» che è, forse, il primo manifesto pacifista (Erasmo da Rotterdam, *Adagia*, Einaudi, Torino 1980, pagg. 286-295).

motiv che andavano per la maggiore in quegli anni erano profondamente guerrafondai («Vietnam vince perché spara»; «Voi, gente per bene, che pace cercate, la pace per far quello che voi volete, ma se questo è il prezzo vogliamo la guerra, vogliamo vedervi finir sotto terra» canta Paolo Pietrangeli nella celebre «Contessa»). E uno dei miti di quella generazione fu Guevara perché il Che era colui che, con la nobiltà dei suoi obiettivi e col suo coraggio disinteressato, legittimava la violenza, legittimava le armi, legittimava, in definitiva, la guerra.

Il '68 è stata la guerra di chi non poteva fare la guerra. E come tale quei giovani l'hanno sentita e vissuta. Dagli aspetti più sostanziali, come la convinzione che le violenze compiute in quel periodo fossero legittimate da un particolare «status» (che è proprio lo specifico della guerra), fino a quelli più marginali, ma non meno significativi, come il reducismo e il culto delle reliquie (nell'88, in occasione del ventennale, a Parigi sono stati messi all'asta i «pavés», i cubetti di porfido che erano serviti da proiettili contro i poliziotti).

Il '68, in fondo, può essere considerato l'ultimo tentativo da parte dei giovani di «recuperare», sia pur per vie traverse, la guerra come valore. Ma il tentativo è fallito e i giovani sono stati messi definitivamente con le spalle al muro. La Bomba li obbliga oggi a un pacifismo integrale che, invertendo la storia e la biologia, è, necessariamente quanto paradossalmente, più estremo di quello degli adulti. Perché i giovani avendo, per definizione, più futuro degli altri, meno degli altri possono accettare un'ipotesi, come la Bomba, che azzera ogni futuro. In un certo senso essi si sentono, e sono, più defraudati dalla Bomba di quanto possiamo sentirci noi. Ma questo pacifismo coatto, questa inversione degli istinti, che costringe il giovane a farsi il più strenuo paladino della pace, ha un prezzo e, come vedremo, proprio sui giovani ricadono le conseguenze più pesanti dell'impossibilità di fare la guerra.

V

La guerra: una storia finita

Se la guerra, oltre che palestra di orrori, di crudeltà e di stupidità, è stata anche, dal punto di vista soggettivo, sfogo di aggressività naturale, uscita dalla noia quotidiana, tempo sospeso e d'attesa, «vacanza dalla vita», essenzialità di sentimenti, solidarietà, uguaglianza, momento di straordinaria intensità esistenziale, «morte feconda» o, comunque, *meno morte* e, infine, *prova*, tutto ciò oggi non conta più. È stato azzerato dalla Bomba. Già l'avvento delle armi tecnologiche, col predominio della macchina, aveva distrutto quasi del tutto la *parte attiva* dell'uomo nella guerra, la Bomba completa l'opera annullandone anche la *parte passiva*. Tutto quello che di esistenzialmente positivo può aver avuto la guerra è infatti legato al margine di rischio che essa comporta e al combattimento. Con la Bomba il combattimento non c'è e il rischio diventa certezza. La guerra nucleare è infatti suicidio collettivo, olocausto del genere umano, «biocidio», consumato nel giro di una manciata di secondi o di minuti[1]. Non è più Eros e Thanatos, è solo Thanatos. Ed è

[1] Gli esperti ritengono che una guerra nucleare fra le due Superpotenze non andrebbe oltre il secondo colpo. Cinque minuti in tutto.

grottesco stare a disquisire, come qualcuno fa[1], se la guerra atomica comporterebbe la distruzione totale dell'umanità o dei quattro quinti o *solo* della metà. Dovunque stia la verità in questi calcoli necrofori, quel che è certo è che un conflitto mondiale nucleare è l'Apocalisse, la «fine del mondo» quale lo abbiamo fin qui conosciuto. Il «day after» non sarebbe più la nostra storia, ma un'altra, non riguarderebbe più noi, ma altri. E quand'anche fosse possibile un conflitto nucleare «limitato» (per esempio all'Europa, come si è lasciato imprudentemente sfuggire Ronald Reagan in un momento di disattenzione o di brutale sincerità), risolvendosi pur sempre in un genocidio senza scampo («limitato» quindi per estensione, non per qualità), non restituirebbe all'uomo una parte, né alla guerra un senso soggettivo.

Ciò ha fatto sì che la guerra sia diventata, agli occhi degli uomini, «impossibile». Per la verità questa «impossibilità» non va intesa in senso proprio, ma piuttosto come «impensabilità» e «improponibilità». In realtà la guerra atomica non è affatto «impossibile». Io credo anzi che, sebbene a tempi lunghi, sia probabile. Se infatti l'attuale modello industriale, che ha egemonizzato il mondo, non riuscirà in qualche modo a fermare se stesso, cioè il suo sviluppo esponenziale e parossistico (e non si vede come, dato che è basato proprio su di esso), le condizioni sulla Terra potrebbero diventare talmente insostenibili, materialmente e psicologicamente, che, a un certo punto, qualcosa si spezzerà. Se non interverranno altre varianti (una epidemia di colossali dimensioni, per esempio) il crack potrebbe essere opera della Bomba. La guerra riacquisterebbe così, nel modo più terrificante, una delle sue più antiche funzioni storiche, quella

[1] William C. Gay, *Myts About Nuclear War, Misconceptions in Public Beliefs and Governamentals Plans*, in Philosophy and Social Criticism, Boston 1983, n. 2, vol. 9, pagg. 126-135. Cfr. anche Agnes Heller, Ferenc Feher, *Apocalisse atomica*, Sugar, Milano 1984, pag. 76.

di riequilibrio fra vita e risorse. L'enormità della distruzione sarebbe funzionale all'entità del tumore[1].

Ma neppure in ipotesi meno futuribili la guerra atomica è «impossibile». O, quantomeno, la sua «impossibilità» è di tipo molto particolare perché si basa proprio sulla sua possibilità. Questo è l'estremo paradosso del cosiddetto «equilibrio del terrore»: impedire l'«impossibile» (la guerra nucleare) proprio mantenendo la sua perenne possibilità[2]. Tale paradosso è stato disegnato nei termini più lucidi da Norberto Bobbio: «Affermare che la guerra, giunta al grado di terribilità della guerra atomica, è diventata impossibile, significa che si ritiene efficace la dissuasione esercitata attraverso la minaccia reciproca di distruzione, ma la dissuasione è efficace solo se la guerra è possibile. Se una delle due parti ritenesse impossibile la guerra, cioè il passaggio dallo stato di dissuasione attraverso la minaccia alla realizzazione della minaccia, la dissuasione avrebbe finito di operare; ma dove la dissuasione finisce, la guerra diventa di nuovo possibile. La situazione di equilibrio del terrore può essere definita come quella situazione in cui la guerra è diventata impossibile proprio per il fatto di essere ancora, nonostante tutto, materialmente e moralmente, possibile»[3].

La guerra atomica non è quindi impossibile. E, forse, ai fini più larghi della specie, potrebbe rivelarsi addirittura utile. Si tratta di qualcosa di diverso. È che, con la Bomba, la guerra ha perso, per i singoli e per gli Stati, ogni funzione

[1] Un'ipotesi di questo genere è adombrata nell'ultimo capitolo del mio *La Ragione aveva Torto?*, Camunia, Milano 1985, pag. 180. Vedi anche Isaac Asimov, *Catastrofi a scelta*, Mondadori, Milano 1980, pag. 371.

[2] Loris Rizzi, *Clausewitz. L'arte militare. L'età nucleare*, Rizzoli, Milano 1987, pag. 270.

[3] N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., pagg. 48-49. Più o meno negli stessi termini si è espresso anche Raymond Aron, *Il grande dibattito*, il Mulino, Bologna 1965, pag. 67. Non sono del tutto d'accordo con i due illustri autori: la guerra nucleare è oggi possibile materialmente, non moralmente.

che non sia quella, puramente potenziale, della minaccia. In atto il suo valore è nullo. L'uomo quindi può ben sentire ancora, per tutta una serie di condizionamenti biologici, psicologici, storici, il bisogno della guerra, ma non può più soddisfarlo. Per la semplice ragione che quella nucleare è una guerra che non appaga i bisogni legati alla guerra.

E ciò vale per gli individui come per gli Stati. Qualunque potenza, o piuttosto Superpotenza, volesse scatenarla sa che va incontro a ciò che in sigla (è tipico del moderno definire le cose più atroci con l'asetticità d'una sigla) è chiamato MAD, da «Mutual Assured Destruction», vale a dire «certezza della reciproca distruzione».

Quand'anche uno Stato, per ipotesi puramente teorica, uscisse formalmente vincitore da una tale guerra non le sopravviverebbe. Scrivono Ferenc Feher e Agnes Heller: «Uno Stato "vittorioso" può sopravvivere a una guerra nucleare nel senso del "biocidio" (detto altrimenti: degli esseri umani resteranno in vita), ma non può sopravvivere *come nazione e come Stato* perché le istituzioni chiave crollerebbero e regnerebbe sovrana l'anarchia politica e civile, cosa che in pratica significherebbe la morte dello Stato. In questo senso, non è possibile per uno Stato e neppure per un popolo sopravvivere alla guerra nucleare»[1].

Da quando si è presa coscienza di questa situazione (la «coscienza atomica», come l'ha definita Bobbio[2]), il pacifismo è diventato una scelta obbligata, almeno per tutti coloro che vivono sotto l'ombrello nucleare e cioè negli Stati industrializzati. Ce ne si potrebbe rallegrare – e infatti molti sono grati alla Bomba per aver delegittimato la guerra e

[1] A. Heller, F. Feher, *Apocalisse atomica*, cit., pag. 64.
[2] N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., pag. 6. La «coscienza atomica» è la «consapevolezza della novità assoluta della guerra nucleare rispetto a tutte le guerre del passato».

non solo quella atomica – se questo pacifismo coatto non portasse con sé alcune conseguenze su cui è bene riflettere.

Una prima conseguenza è ovvia e nota: è estremamente angoscioso e logorante vivere sotto la minaccia perenne del ricatto atomico, essendo anzi costretti ad affidare a questo ricatto quella che noi chiamiamo pace ma che in realtà è uno stato di emergenza permanente. Siamo dei torturati obbligati a provar riconoscenza per lo strumento della propria tortura. Una seconda è che il pacifismo obbligato e obbligatorio ha portato a un aumento dell'autoritarismo mondiale. Come c'era da aspettarsi. Quasi tutti i pensatori, soprattutto quelli di intonazione liberale, che hanno sognato il sogno d'una pace perpetua l'hanno legata alla formazione di un unico Superstato mondiale[1]. Scrive Lord Lothian: «La pace, nel senso politico della parola, cioè la fine della guerra, può essere stabilita solo portando tutto il mondo sotto il segno della legge, con la creazione di uno Stato mondiale»[2]. Che la pace mondiale non possa esistere senza un Superstato è quanto pensava anche Hobbes, solo che Hobbes, più lucidamente di Lord Lothian e dei suoi fratelli utopisti, aveva intuito che tale Superstato non si sarebbe determinato in forme democratiche e consensuali, ma in quelle dell'assolutismo politico[3]. La Storia ha dato ragione a Hobbes. Oggi esiste, di fatto, un Superstato mondiale che in qualche modo garantisce una sorta di pace (se per pace si intende semplicemente e semplicisticamente l'assenza della guerra tradizionale), non però attraverso il consenso, ma con la violenza e con la forza. La sola differenza, per dirla alla maniera

[1] C. Jean, *La guerra nel pensiero politico*, cit., pag. 42.
[2] Lord Lothian, *Il pacifismo non basta*, Il Mulino, Bologna 1986, pag. 22.
[3] C. Jean, *La guerra nel pensiero politico*, cit., pag. 161. Del resto anche Napoleone e Hitler miravano a un Superstato mondiale che avrebbe garantito la pace perpetua.

di Bertoldo, è che il Superstato sono due: Usa e Urss. Ma la sostanza non cambia. Russi e americani, infatti, formalmente e apparentemente avversari, sono nella realtà, e da sempre, complici nello spartirsi il bottino. La loro egemonia è inattaccabile, poiché non può più essere rovesciata dalla guerra. Il loro assolutismo pare destinato a durare in eterno. Ma nonostante proprio essi siano i briganti maggiori si sono potuti attribuire il ruolo di «gendarmi del mondo» e di «garanti della pace» in virtù di un ricatto atomico incrociato che, a ben vedere, più che nei reciproci confronti pesa sui paesi terzi. Questa è la «pax russo-americana». Una pace alla quale, in nome del bene della vita minacciata di sterminio, sono necessariamente sacrificati quelli della libertà e della giustizia che non possono più essere difesi con la guerra. Lo slogan coniato da Bertrand Russell, «meglio rossi che morti», definisce in modo perfetto, quanto atroce, le implicazioni e i limiti di questa pace.

Pace atomica e assolutismo mondiale, impedendo lo sbocco dei conflitti nelle forme delle guerre tradizionali, creano una situazione internazionale bloccata. La risposta a questo blocco è il proliferare delle sottospecie della guerra: il terrorismo, la guerriglia, la guerra civile. Come ha scritto Gianfranco Miglio «l'impossibilità di combattere un'autentica guerra (totale) accresce a dismisura l'aggressività della lotta politica interna»[1]. E infatti in questi quarantacinque anni di pace atomica ci sono stati in realtà circa centocinquanta conflitti che però quasi mai hanno preso le forme della guerra, ma quelle della guerriglia, della guerra civile, del terrorismo.

Il moltiplicarsi delle sottospecie della guerra è ulteriormente favorito dal fatto che l'interdetto alla guerra, sancito dalla pax atomica e dall'assolutismo mondiale, non opera

[1] G. Miglio, in *Della guerra*, cit., pag. 39.

solo per le nazioni poste sotto l'ombrello nucleare, ma anche (e sia pure in misura minore) per quelle che ne restano fuori. Sia perché, spesso, la presenza a tutto campo delle due Superpotenze impedisce di fatto la guerra, resa impossibile dalla sproporzione delle forze in campo, costringendola ad assumere le forme striscianti della guerriglia. Sia perché le Superpotenze, nella loro funzione di «gendarmi del mondo», tendono a evitare che i conflitti si formalizzino in guerre che potrebbero sfuggire al loro controllo. Sia perché, infine, le stesse Superpotenze, non potendo e non volendo farsi la guerra direttamente, sono impegnate a combattersi per interposta persona in quella vasta «terra di nessuno» che non appartiene né all'uno né all'altro blocco e dove fomentano, appunto, la guerriglia, la guerra civile, il terrorismo.

Si può dire quindi con buona approssimazione che i terrorismi, le guerriglie, le guerre civili di questa seconda metà del ventesimo secolo hanno colmato, sul piano politico, il vuoto lasciato dalla guerra. Ma è una sostituzione che avviene in perdita.

Terrorismo, guerriglia e guerra civile sono più crudeli della guerra. Le sottospecie si differenziano infatti dalla guerra perché in esse ciascuna delle parti (o almeno una delle due) non ritiene legittima la violenza dell'altra. Ciò fa sì che ciascuna delle parti (o almeno una di esse) si consideri sciolta dal rispetto di qualsiasi *ius belli*. Il nemico non è uno «*iustus hostis*», da combattere all'interno di un perimetro giuridico e territoriale, ma un criminale che va eliminato con ogni mezzo e per ogni dove[1]. È la lotta senza quartiere condotta con odio da entrambi i contendenti. «Il partigiano»

[1] Scrivono A. Heller e F. Feher: «Quasi tutti gli eserciti partigiani, dalla guerriglia spagnola contro Napoleone alla gloriosa *armata* partigiana di Tito... ricorrono, di regola, a metodi terribili. Non riconoscono i prigionieri di guerra e le esecuzioni di massa e gli incendi di intere città sono caratteristiche normali del loro modo di condurre la guerra» (*Apocalisse atomica*, cit., pag. 43).

scrive Carl Schmitt «non si aspetta dal nemico né diritto né pietà. Egli si è messo al di fuori dell'inimicizia convenzionale della guerra controllata e circoscritta, trasferendosi in un'altra dimensione: quella dell'inimicizia reale la quale, mediante il terrore e le misure antiterroristiche, cresce continuamente fino all'annientamento reciproco[1].» Le sottospecie sono più feroci anche perché diverso è il tipo di combattente. Alla guerra partecipa la gente comune, le sue sottospecie invece, postulando l'odio ideologico o, quantomeno, quella che Schmitt chiama l'«inimicizia reale», convogliano principalmente fanatici o uomini esasperati. La guerra la fa il soldato, la guerriglia il militante.

La guerra ha un inizio e una fine. Le sottospecie rischiano invece di non concludersi mai. Perché la guerra, pur nella sua brutalità, resta tuttavia un istituto di diritto pubblico che, non diversamente da quanto accade nell'ambito privato col diritto penale, ha il compito di interrompere il ciclo interminabile e disgregante della vendetta[2]. Con la firma della pace cessa per il gruppo soccombente ogni obbligo di rivalsa, il dovere di vendicare i propri morti. Tedeschi e giapponesi sono diventati i migliori alleati degli Stati Uniti nonostante avessero combattuto con essi una guerra senza quartiere.

Le sottospecie della guerra invece, ponendosi al di fuori di ogni diritto, nella dimensione dell'«inimicizia pura», somigliano piuttosto alla faida e, come la faida, si trascinano in cicli inesauribili di rappresaglie. In altri termini: la guerra ha perlomeno il pregio di risolvere una situazione di conflitto, le sottospecie rischiano piuttosto di incancrenirla. È per questa combinazione di ferocia e di interminabilità che, fatti i conti, le sottospecie causano spesso più vittime delle

[1] C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, cit., pag. 7.
[2] R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., pagg. 30-32.

guerre. Del resto, se il conflitto Iran-Iraq avesse potuto avere il suo sbocco naturale, con un vincitore e un vinto, senza che ci si mettessero di mezzo le due Superpotenze, che con la loro pelosa supervisione hanno snaturato la guerra trasformandola in una situazione bloccata, con ogni probabilità avrebbe causato un minore numero di vittime e evitato gli strascichi che una pace artificiosa e coatta porterà inevitabilmente con sé. Ma i «gendarmi del mondo», coerentemente con i dettami della pax atomica, hanno deciso che, qualora la cosa non sia di loro convenienza, i paesi terzi non hanno più nemmeno il diritto di farsi la guerra in santa pace.

Infine – ed è il punto più importante ai fini di questa ricerca focalizzata soprattutto sugli aspetti esistenziali – la guerra, come abbiamo rilevato nel primo capitolo, si fa con *buona coscienza*. Le sottospecie lasciano invece, in molti casi, la coscienza sporca. Per due ordini di motivi. Il primo è che in guerra la violenza del singolo è doppiamente decolpevolizzata. Il combattente non è colpevole delle azioni che compie né di fronte al suo gruppo né di fronte ai nemici. La violenza è reciprocamente legittima (o, per meglio dire, è sentita come tale, che è ciò che più conta) e rimane legittima anche se il gruppo cui appartiene il combattente viene sconfitto. Viceversa nelle sottospecie la violenza della controparte è colpevolizzata da entrambi i contendenti. I quali, inoltre, per decolpevolizzare la *propria* violenza devono basarla, in linea di massima[1], non sulla legge ma su una *iusta causa*. Ma se il gruppo soccombe, la *iusta causa* perde buona parte della sua forza legittimante anche agli occhi di chi l'aveva fatta propria. I terroristi italiani non si sono «penti-

[1] Ciò vale soprattutto per il terrorista, il rivoluzionario, il guerrigliero, meno per chi combatte agli ordini di uno Stato, anche se, nell'ipotesi di guerriglia e di guerra civile, essendo messa in discussione, da un numero rilevante di soggetti, proprio la legittimità dello Stato, la sua capacità di legalizzare la violenza, e di decolpevolizzare coloro che la usano per suo conto, è più ridotta.

ti» o «dissociati» solo per opportunismo (almeno non tutti), ma perché, avendo perso la partita, non riuscivano più a riconoscere come «giusta» la causa per la quale avevano coperto di sangue le strade d'Italia.

Perché è vero che il terrorista, il guerrigliero, il rivoluzionario hanno una motivazione a battersi, e quindi a esercitare la violenza, molto maggiore del soldato, spesso sbattuto in prima linea senza sapere bene il perché, ma il soldato non deve fare alcuno sforzo per giustificare la propria violenza, essa è legittimata a priori, mentre il terrorista, il guerrigliero, il rivoluzionario deve trovare in se stesso, cioè nell'ideologia di cui è portatore, le ragioni della violenza. «L'idealizzazione della violenza» scrive Fornari «fa parte integrante di ogni processo rivoluzionario come meccanismo di difesa dalla colpa[1].» Il terrorista, il guerrigliero, il rivoluzionario non fanno fatica a introiettare questa idealizzazione - sono infatti dei militanti - ma se, per qualsiasi ragione, crolla o perde forza l'ideologia cui fanno riferimento, crolla e perde forza anche l'idealizzazione della violenza trascinando con sé la buona coscienza del combattente. Insomma, il castello psicologico su cui poggia l'intima convinzione che la violenza sia legittima è più delicato nel terrorista, nel guerrigliero, nel rivoluzionario che nel soldato perché si basa esclusivamente su ragioni di sostanza, la *iusta causa*, e non anche di forma, la legge. Del resto, senza volerla fare tanto lunga, ci vuol poco a capire perché una guerra civile è più lacerante, psicologicamente e moralmente, d'una guerra.

Facciamo un esempio concreto. Se non esistesse la pax atomica, cioè il ricatto atomico, ungheresi, polacchi, cecoslovacchi, tedeschi dell'Est si sarebbero liberati da tempo della dominazione sovietica. Nessun paese, per quanto po-

[1] F. Fornari, *Psicoanalisi della situazione atomica*, Rizzoli, Milano 1970, pag. 22.

tente, può tenere soggiogato all'infinito un intero popolo contro la sua volontà. Se ai paesi dell'Est non fossero bastate le proprie forze, avrebbero potuto trovare le necessarie alleanze. Nel secolo scorso, per esempio, l'Italia si liberò del dominio austriaco con l'aiuto della Francia. Ma dopo la rivolta ungherese del '56 i popoli dell'Est hanno dovuto capire, a loro spese, qual è la verità della pax atomica: nessun paese può venire in loro soccorso[1]. Se accadesse, l'Urss farebbe immediatamente scattare il ricatto atomico. Ciò ha consentito all'Urss di tenere questi paesi sotto il proprio tallone per più di quarant'anni attraverso dei governi fantoccio che, com'è inevitabile nelle situazioni protratte di blocco, hanno finito per convogliare intorno a sé forze, interessi e anche un certo consenso. Cosicché la liberazione dei polacchi, dei cecoslovacchi, degli ungheresi, dei tedeschi dell'Est, se mai ci sarà, dovrà necessariamente passare attraverso la guerra civile. E questa lascerà, nella coscienza di quei popoli e di chi avrà preso le armi, ferite profonde e sensi di colpa che non ci sarebbero se essi avessero potuto battersi direttamente contro il dominatore straniero.

Con ciò chiarisco anche che quando affermo che la guerra è migliore delle sue sottospecie non intendo affatto dire, come potrebbe apparire da una lettura affrettata, che la violenza comandata dallo stato è, di per sé, migliore di quella dei terroristi, dei guerriglieri, dei rivoluzionari. Tutt'altro. Terroristi, guerriglieri, rivoluzionari si battono spesso per cause nobili (la libertà, per esempio), più nobili, molte volte, di quelle di uno stato che faccia la guerra per ragioni di egemonia o di pura volontà di potenza. Dico una cosa tutta diversa. Dico che l'istituzione guerra, sia essa condotta fra stati o fra gruppi diversi dagli stati come av-

[1] Nel '56 gli insorti ungheresi erano sicuri che gli americani sarebbero venuti in loro soccorso.

veniva in passato, ha una capacità di legittimare la violenza, e di sollevare la coscienza di chi vi partecipa, più convincente, più forte e più duratura delle sue sottospecie[1].

Il secondo motivo per cui le sottospecie della guerra lasciano dietro di sé una cattiva coscienza è il seguente. Abbiamo visto nel quarto capitolo che, oltre che da ragioni formali, che pure sono psicologicamente molto importanti, la convinzione che in guerra è lecito uccidere deriva anche da un fatto sostanziale e cioè che, parallelamente, si è accettato il rischio di essere uccisi. Io sparo, ma spara anche il mio nemico. Siamo pari. E ciò vale anche quando nella violenza di guerra siano coinvolti dei non combattenti purché ciò avvenga nelle forme ritenute legittime dallo *ius belli* (per

[1] La straordinaria forza del potere legittimante della guerra, rispetto alla guerriglia, alla guerra civile, al terrorismo, è ben resa da questo racconto di P. Bamm: «Nella valle dell'Aisne le mattine d'autunno erano sovente nebbiose. Poiché molti tiravano di fucile, ma nessuno era cacciatore, si era sviluppata una ricca fauna di piccoli animali selvatici... Il nostro maggiore... era ghiotto di pernici. Si era fatto portare il suo equipaggiamento da caccia e nelle mattine di nebbia andava a caccia fra i reticolati. Invece del berretto di ufficiale egli portava, con grande spasso dei suoi soldati, un cappelluccio e in mano aveva un bastone; alla spalla teneva appesi il fucile e il carniere. Non c'è dubbio che, abbigliato in quel modo, avesse tutta l'aria di un cacciatore. Per noi le sue spedizioni di caccia erano una questione delicata... Non volevamo perdere il nostro comandante e perciò, di nascosto, avevamo piazzato due mitragliatrici per proteggerlo nel caso che un colpo di vento improvviso disperdesse la nebbia... Una mattina avvenne ciò che temevamo: si alzò il vento. La nebbia scomparve in pochi secondi, proprio nel momento in cui il maggiore si trovava davanti al reticolato francese, a pochi metri dalla trincea nemica. La cosa più ovvia sarebbe stata che egli si fosse gettato a terra, su quel suolo un po' ondulato e coperto di erba alta, e avesse cercato di tornare indietro sino a noi, ma con nostra sorpresa il maggiore non lo fece. E noi dimenticammo di sparare. I francesi dovevano essere ben più sbalorditi di noi. Con cautela spiarono oltre il parapetto; nessuno sparò. Forse uno alzò il fucile, ma il maggiore lo minacciò col bastone da caccia come avrebbe fatto Federico il Grande. E d'un tratto dieci o dodici *poilu* uscirono dal riparo, ridendo e gridando: "Bonne chasse, Colonel! Bonne chasse!". Il maggiore li salutò amichevolmente con la mano e poi, con una lepre in spalla, tornò lentamente verso la nostra trincea. *Se in quei pochi minuti in cui egli aveva costituito un ottimo bersaglio fosse stato colpito da una pallottola mortale, tanto i francesi quanto i tedeschi l'avrebbero considerato un assassinio. Dopo altri cinque minuti uccidere un nemico già non era un assassinio*» (P. Bamm, *Eines Menschen Zeit*, Monaco 1972, pagg. 41-43).

esempio il lancio di una bomba su una città o, in epoche più remote, il saccheggio). Infatti anche il non combattente, poiché fa parte del gruppo sceso in guerra, ha implicitamente accettato i rischi relativi così come ha accettato di uccidere, sia pur per interposta persona (i combattenti del suo gruppo che lo difendono e lo rappresentano). I piloti americani o tedeschi o inglesi che, durante la seconda guerra mondiale, hanno bombardato le città facendo migliaia di vittime civili, non si sono sentiti per questo dei «mostri morali»[1] nonostante le loro azioni fossero oggettivamente atroci.

Diverso è il caso in cui la violenza del terrorista, del guerrigliero, del rivoluzionario si abbatta, invece che sui propri interfaccia, su dei non combattenti, fatto che nelle sottospecie della guerra è, per necessità di cose, molto frequente e, a volte, addirittura programmatico. Qui siamo infatti di fronte, in moltissimi casi, a individui che sono realmente «neutrali», perché non hanno scelto di stare né con l'una né con l'altra parte e non sono, o non si sentono, rappresentati da nessuno dei contendenti. Individui che, rispetto ai combattenti, si trovano in condizioni di assoluta inferiorità, materiale, logica e psicologica: non essendosi arrogati in alcun modo il diritto di uccidere non sono preparati a essere uccisi. Chi ha infierito su costoro, se non è totalmente fanatizzato, se è quell'uomo normale al quale facciamo riferimento, è probabile che, passato il momento del sacro furore, si senta rimordere la coscienza per la sostanziale viltà del suo atto, per aver ucciso chi, nemmeno in linea teorica, poteva rendergli il favore.

Non dico con questo che la guerra sia un'arena di atti ca-

[1] È vero che il pilota dell'*Enola Gay*, il bombardiere che sganciò l'atomica su Hiroshima e Nagasaki, impazzì. Ma con l'*Enola Gay* si entra, appunto, nell'era nucleare.

vallereschi e la guerriglia, la guerra civile, il terrorismo palestre esclusive di turpitudini. Infamie, così come atti nobili, ci sono nell'uno e nell'altro caso, ma non c'è dubbio che le sottospecie della guerra, proprio per la loro struttura, comportino una quantità maggiore di azioni «sporche» che sono più difficilmente legittimabili a posteriori.

Se le sottospecie della guerra hanno colmato, in parte e in qualche modo, in cattivo modo per la verità, il vuoto politico lasciato dalla guerra, è rimasto però scoperto quello esistenziale. Perché, come abbiamo visto, le sottospecie hanno introdotto quella *cattiva coscienza* (estranea, fino all'avvento della Bomba, alla guerra) che inquina il soddisfacimento di alcuni dei bisogni psicologici legati alla guerra. E perché, mentre la guerra, in epoca moderna, coinvolge la totalità della popolazione, «gente comune» che poteva trovarvi l'appagamento di bisogni esistenziali non risolti dalla vita civile, le sue sottospecie riguardano invece gruppi ristretti di individui comunque già fortemente motivati. Inoltre agli abitanti dei paesi industrializzati, ai quali la nostra ricerca è propriamente rivolta, manca anche lo sfogo delle sottospecie. Qui infatti l'«interdetto» alla guerra si estende anche, in linea di massima, ai suoi sottoprodotti (a parte il terrorismo che riguarda però un pugno di persone).

Come è stato colmato allora, in questi paesi, il vuoto esistenziale lasciato dalla guerra?

C'è innanzitutto da rilevare che nelle società industriali si sono verificate alcune modificazioni strutturali e alcuni adattamenti che operano in senso contrario alla guerra. Com'è noto, in tutti i paesi industrializzati si assiste da tempo, si potrebbe azzardare da quando la «coscienza atomica» è diventata di massa, a un notevole rallentamento demografico o addirittura a un ristagno (Italia, Belgio, Lussemburgo, per esempio, hanno un saldo naturale vicino allo zero) quan-

do non addirittura a una flessione com'è per la Germania che registra da molti anni un saldo negativo[1] (e non è un caso perché la Germania, per la sua collocazione politica e geografica di frontiera, è il paese che vive più profondamente e drammaticamente le contraddizioni della pax atomica). La guerra, producendo un aumento della mortalità e una diminuzione almeno momentanea delle nascite[2], ha sempre avuto una funzione di riequilibrio demografico. È evidente che questa funzione è oggi assunta dal controllo delle nascite.

Inoltre le nostre sono società che invecchiano. Non solo perché il tasso di natalità decresce, ma perché s'è allungata la vita media e ci sono più anziani. La percentuale dei giovani sul complesso della popolazione è quindi in continua diminuzione. Ed è dai giovani che, storicamente, è sempre venuta la spinta maggiore alla guerra.

Senza arrivare agli estremi di Wilhelm Reich che ritiene, in modo molto unilaterale, che una società priva di aggressività si può avere solo tramite la liberazione degli impulsi sessuali, non c'è dubbio che il permissivismo sessuale, tipico delle società industrializzate, contribuisca a stemperare l'aggressività e quindi anche il desiderio di guerra[3]. Certamente nessuno oggi, a differenza del giovane Norman Mailer degli anni Trenta, sogna di andare in guerra per provare la propria «validità sessuale». Per queste dimostrazioni ci sono oggi campi più adatti di quello di battaglia.

Anche il consumismo, la parossistica fagia di beni e di prodotti che ci è propria, va in questa direzione. Tutti sappiamo cosa significhi, in termini psicoanalitici, l'ingozzarsi

[1] Dati Istat, 1987.
[2] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 257.
[3] È probabile che l'epidemia di Aids, se raggiungerà le dimensioni catastrofiche che si prevedono, porti, traumatizzando la sessualità, a un'esplosione incontrollabile di violenza. Inoltre l'Aids, disgregando le attuali strutture della società e mettendo una parte dell'umanità in una condizione in cui non ha più nulla da perdere, potrebbe funzionare da fattore scatenante della guerra atomica.

di cibo. Per rubare un'immagine al *Mondo Nuovo* di Aldous Huxley, il consumismo è il nostro «soma» quotidiano che, fra i tanti, ha anche il compito di placare le nostre ansie e tenerci il più possibile in uno stato di quieta ebetudine.

Questi i correttivi. Poi ci sono i surrogati. Anche le società industrializzate, così come quelle che ci hanno preceduto, hanno elaborato strutture sostitutive della guerra destinate a deviare e a canalizzare in qualche modo la violenza. L'importanza assunta in questo secolo dallo sport, praticato o meno, il gigantismo delle Olimpiadi, il fenomeno calcio, il teppismo negli stadi, i grandi concerti rock, lo sfrenarsi al suono della disco-music, le bande giovanili che assumono, per stile di comportamento, riti di iniziazione, simbologie (borchie, cinturoni, teschi, distintivi nazi, eccetera), la caratteristica di società guerriere[1], la ferocia di molte trasmissioni televisive, la «morte in diretta», l'escalation delle armi a uso privato (cinquantadue milioni di pistole negli Stati Uniti, una per famiglia), fino a manifestazioni più pulviscolari, ma significative, come i film «interattivi» che consentono agli spettatori di uccidere i «cattivi» o come i corsi paramilitari di autoprotezione organizzati dai «survivalisti» (sètte che ritengono certa l'apocalisse atomica e si preparano a sopravviverv), sono tutte valvole di sfogo dell'aggressività repressa.

C'è poi la ricerca del rischio voluttuario. È il caso di certi sport dilettantistici come il deltaplano, l'alpinismo, il climbing, il trekking duro. Oppure di quel gioco infernale degli adolescenti di Rio che consiste nello stare in piedi sul tetto dei vagoni della metropolitana in corsa e abbassarsi in tempo quando compaiono i fili elettrici tesi trasversalmente nella galleria. O di quell'altro, più conosciuto, dei ragazzi ameri-

[1] F. Cardini, *Testimone a Coblenza*, cit., pagg. 256-258.

cani che misurano il loro coraggio lanciando le automobili l'una contro l'altra e deviando all'ultimo momento o di quell'altro ancora, di casa nostra stavolta, dei giovani bulli che con la macchina lanciata alla cieca da una strada laterale attraversano a tutta velocità la via Emilia (a dimostrazione che è in pace, e non in guerra, che la vita «non vale niente»).

Infine anche le società industrializzate sembrano aver approntato forme di *potlach*, quelle gare di emulazione autodistruttiva dove vince chi sperpera di più e che nelle società arcaiche avevano il compito di sostituire, in certi casi, la guerra. Per esempio proprio la corsa agli armamenti nucleari potrebbe essere nient'altro che un gigantesco *potlach*, uno straordinario sperpero di risorse, se quelle armi, come tutti si augurano, sono destinate a non essere mai usate.

Ma a un esame attento tutti i moderni surrogati della guerra mostrano la loro inadeguatezza. Partiamo proprio dalla corsa agli armamenti nucleari. È vero che si tratta, come per l'antico *potlach*, di uno sperpero emulativo di risorse con lo scopo di definire questioni di prestigio nazionale e di potere che fa, quindi, le veci della guerra; ma mentre quello si risolveva nell'atto autodistruttivo dopo di che i contendenti facevano una bella festa comune e se ne tornavano a casa appagati, qui la validità del *potlach* (in quanto atto autodistruttivo e quindi gratificante) è sottoposta a una specie di condizione sospensiva che ha per oggetto il non uso di quelle armi. Cosicché mentre il *potlach* autentico allontana la minaccia della guerra, il *potlach* moderno si sostiene su questa minaccia. Di conseguenza, mentre il *potlach* arcaico, attraverso l'atto autodistruttivo, offre uno sfogo all'aggressività individuale e di gruppo, la corsa agli armamenti, attraverso la minaccia, la reprime, con ciò aumentandola.

Nella corsa agli armamenti ci sono quindi alcuni elementi del *potlach*, la capacità di sostituire la guerra e lo sperpero

(perché quelle risorse vengono effettivamente buttate via), ma non lo sfogo dell'aggressività che è il suo scopo più vero e profondo. Insomma, c'è la sostituzione della guerra, ma senza la compensazione emotiva della pace, c'è lo sperpero ma non la sua gratificazione. È uno dei tanti piacevoli paradossi della pax atomica.

In quanto ai rischi voluttuari, a parte che sono destinati ai pochissimi, Konrad Lorenz sottolinea come superare difficoltà dell'esistenza create artificialmente dia una soddisfazione relativa. Scrive l'etologo austriaco: «Ciò che manca, evidentemente, è l'*ostacolo naturale*, superando il quale l'uomo si tempra costretto com'è a sopportare il dolore per concedersi in seguito la gioia dell'affermazione e del successo. La maggior difficoltà sta nel fatto che questo ostacolo deve avere, come abbiamo detto, un'origine naturale»[1]. La guerra è appunto uno degli ostacoli naturali (naturale dal punto di vista del singolo che la vive come qualcosa che non ha determinato, che gli è cascato addosso) che manca all'uomo moderno. Il valore esistenziale della guerra sta nel fatto che l'uomo è *costretto* a superare delle prove e a correre dei rischi, non ha la cattiva coscienza dell'esserseli andati stupidamente a cercare.

E veniamo, infine, ai fenomeni di massa – che son l'aspetto più importante – ai quali, ai nostri giorni, è demandata la funzione di canalizzare l'aggressività e la violenza e quindi anche di surrogare, in qualche modo, la guerra. Ci si trova qui di fronte alle difficoltà segnalate da Desmond Morris. Dice Morris che in effetti uno dei modi per surrogare le funzioni esistenziali coperte dalla guerra «consiste nel fornire e nel favorire dei sostituti innocui e simbolici della guerra, ma se questi sono realmente innocui, inevitabilmen-

[1] K. Lorenz, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, cit., pag. 64.

te fanno molto poco per la soluzione reale del problema»[1]. E oggi questi sostituti devono essere innocui *per definizione*. Lo Stato e la coscienza moderni infatti non possono permettersi in alcun modo di legittimare la violenza (e, tantomeno, lo spargimento di sangue) sia pur allo scopo di canalizzarla e di abbassarne la soglia, come invece accadeva nelle società antiche con l'istituto del capro espiatorio, con la festa orgiastica, con la guerra ritualizzata e mimata, ma parzialmente cruenta. Ci si deve fermare al livello simbolico. Certi sport a squadre, come il football americano, il rugby, lo stesso calcio, sono sicuramente una metafora della guerra, ma per quanto vigorosi essi siano, e rumoroso il loro contorno, devono rimanere al di qua della soglia della violenza. Al «cattivo» posso sparare solo per finta. Le bande giovanili possono inalberare le loro insegne guerresche, ma se passano ai fatti interviene la polizia. Insomma la violenza può essere solo rappresentata, non anche praticata legittimamente. In realtà, a ben vedere, in epoca moderna l'unica legittimazione alla violenza veniva proprio da quella guerra che non si può più fare.

Riassumendo, la situazione è questa. Per tutti i motivi che abbiamo indicato nel precedente capitolo (crescita parallela di guerra e civiltà, monopolizzazione della violenza da parte dello Stato, impulso a uscire dalla noia di una vita interamente regolamentata e omologata, nostalgia di una intensità esistenziale affogata nel grasso di una società affluente, voglia del «grande rischio» soggettivo contrapposto ai meschini, ma quotidiani, rischi oggettivi su cui non abbiamo alcun controllo, bisogno della *prova* come verifica di una identità che tutta l'organizzazione della società moderna tende a rendere incerta, a camuffare, a negare), l'uomo

[1] Desmond Morris, *La scimmia nuda*, Bompiani, Milano 1980, pag. 189.

industrializzato ha sollecitazioni alla guerra tendenzialmente più forti dei suoi predecessori. Queste sollecitazioni vengono solo in parte attutite dalle modifiche strutturali che si sono prodotte in tali società, modifiche che sono, nello stesso tempo, il frutto di una pace prolungata e un adattamento a essa. Nessuna organizzazione sociale, per quanto da *Mondo nuovo*, può infatti cancellare completamente l'aggressività innata dell'individuo e inoltre alcuni correttivi contengono in sé, a loro volta, i propri anticorpi. Il consumismo placa, lì per lì, l'aggressività e l'ansia, ma alla lunga, come ogni droga, le esaspera. La diminuzione della popolazione nelle società industrializzate è compensata, in negativo, dal fenomeno dell'urbanesimo che è uno dei fattori scatenanti dell'aggressività. In quanto ai surrogati elaborati per supplire al fenomeno-guerra si sono dimostrati scarsamente efficaci.

Il vuoto esistenziale lasciato dalla guerra rimane quindi enorme. E in questo vuoto si precipitano la disgregazione sociale, la nevrosi, la malattia, il suicidio, la droga, l'infelicità. Questi sono i prezzi pagati dall'uomo industrializzato alla pace coatta.

Che l'impossibilità di fare la guerra possa avere effetti disgreganti sulla società è storicamente accertato. Gli studi antropologici hanno evidenziato come molti popoli primitivi, abituati a farsi la guerra l'un l'altro, siano entrati in grave crisi quando la colonizzazione europea impose loro la pace. Scrive Bouthoul a proposito di certe tribù dell'Oceania obbligate alla pace dall'arrivo della civiltà: «Il primo uso che fanno di questo stato di sicurezza al quale non sono abituati, mostra il grave scompiglio che s'impadronisce del loro animo, o almeno dell'animo degli uomini, perché le donne, non essendo obbligate a partecipare alle guerre, si adattano assai meglio alla nuova situazione. Gli uomini, perlomeno quelli della prima generazione, privati così del

loro sport preferito, si annoiano e si sentono umiliati a non aver più il diritto di compiere le loro abituali pericolose imprese. Si abbandonano alla pigrizia, agli stravizi, all'ubriachezza e il più delle volte finiscono col perdere la loro tradizionale fierezza di intrepidi guerrieri e perdono la loro stessa dignità... Quell'obbligo di vivere in pace non soltanto ha immerso la loro popolazione in una specie di nevrastenia causata dalla noia e dalla mancanza di emozioni, ma ha anche disorganizzato completamente la loro vita sociale»[1].

Eliane Metais ha studiato l'angoscia di morte che si era impadronita di una tribù kanachi dopo che la colonizzazione le aveva interdetto la guerra[2]. E alcuni etologi ritengono che il sorprendente spopolamento che si è riscontrato in certe isole della Polinesia abbia come principale causa la fine delle tradizionali guerre fra le tribù[3].

Naturalmente una società moderna è ben più complessa e articolata di una collettività tribale, che è basata su pochi istituti elementari uno dei quali è certamente la guerra. E questa articolazione è di per se stessa una forma di difesa. È difficile pensare che le società industrializzate si autodistruggeranno per l'impossibilità di fare la guerra come è avvenuto per le popolazioni polinesiane (anche se non si può mai dire...).

Cionondimeno effetti disgreganti si producono anche oggi e, se non mettono in pericolo la società, incidono però profondamente sulla vita dei singoli.

È noto che se c'è un valore che nelle società industrializzate del dopoguerra ha avuto una caduta verticale è quello della solidarietà, sostituita dal più gretto individualismo, dal più piatto egoismo, da una feroce ed hobbesiana «lotta di

[1] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 147.
[2] Eliane Metais, *Les sorciers nous tuent*, Cahiers Int. de Soc., XXXV, 1983.
[3] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 147.

tutti contro tutti» e, in definitiva, da una spaventosa solitudine. Parte di questo fenomeno dipende dall'intero nostro modo di vivere, ma parte va anche attribuito all'assenza prolungata, e che si sa definitiva, di un momento topico di coesione come la guerra. Del resto se, come storicamente è sempre avvenuto, la guerra rinsalda la solidarietà del gruppo e ne rafforza l'identità è persino ovvio che la sua assenza produca effetti di segno contrario. L'aggressività che non può più essere scaricata all'esterno del gruppo si rovescia all'interno.

Prendiamo, per consentire una misurazione quantitativa di questo fenomeno, l'andamento della criminalità. Durante la guerra la criminalità diminuisce. In Italia gli omicidi erano 9,8 per centomila abitanti nel 1913, 8,4 nel 1914, 8,2 nel 1915, 6,7 nel 1916, 6,0 nel 1917, 5,4 nel 1918, per poi ricominciare a salire subito dopo la fine della guerra: 8,6 nel 1919, 13,9 nel 1920, 15,7 nel 1921[1]. Lo stesso accade nella seconda guerra mondiale: 3,8 nel 1938, 3,2 nel 1939; 2,6 nel 1940; 2,1 nel 1941; 2,1 nel 1942[2]. Nel 1943 (3,3) e, soprattutto, nel 1944 (11,7) e nel 1945 (26,9) gli omicidi hanno invece un'impennata verticale dovuta però in larghissima misura al fatto che vengono computati quelli commessi durante le azioni di guerra civile che allora infuriava in Italia, e per il resto (poiché l'aumento riguarda anche delitti comuni) al fatto che la guerra civile, come ogni sottospecie della guerra, ha un effetto di lacerazione dell'intero tessuto sociale, laddove la guerra ne ha invece uno di compattamento. In Germania, dove la guerra civile non c'è stata, la media degli omicidi rimase notevolmente più bassa del normale per tutto il conflitto.

Il dato della diminuzione della criminalità in connessione con la guerra è ulteriormente confermato dall'andamento di altri reati che comportano uno scarico di aggressività: le le-

[1] Dati Istat.
[2] Dati Istat.

sioni personali, per esempio, in Italia raggiunsero il loro minimo storico negli anni 1940-43[1].

Ma cosa succede se in un periodo prolungato di pace l'aggressività, che non può essere rivolta all'esterno, nella guerra, non trova nemmeno sfogo all'interno come criminalità e disgregazione sociale? Essa *ritorna* allora sull'individuo e sul suo organismo come nevrosi e sintomi psicosomatici[2], come malattie legate allo stress, come suicidio, come droga.

In genere la guerra elimina, o attenua, le nevrosi individuali. Ha scritto il violinista Fritz Kreisler che servì sotto le bandiere austro-ungariche prima di essere ferito e rimanere invalido: «Al fronte tutti i sintomi nevrotici sembrano sparire per incanto e il sistema nervoso di ogni singolo individuo si carica di energia e vitalità»[3]. Southard riferisce il caso di un soldato che, in tempo di pace, soffriva di crisi di epilessia: ci vollero due anni di servizio attivo al fronte, quattro ferite, la morte del padre e di cinque fratelli e, infine, l'esperienza di rimanere sepolto tre volte nello stesso giorno, perché la sua epilessia si manifestasse di nuovo[4]. Kurt Singer, direttore del reparto neuropsichiatrico di un ospedale di Berlino, racconta che nel 1918, allo scoppio della rivoluzione dei consigli degli operai e dei soldati, il suo reparto si svuotò: di trentasei pazienti venti se ne andarono senza permesso e sei fecero richiesta di essere dimessi immediatamente. La prospettiva di battersi li aveva guariti dai loro disturbi[5].

Ma, lasciando l'aneddotica, anche la storia eziologica della nevrosi conferma questa ipotesi. La nevrosi è in costante aumento da quando la rivoluzione industriale si è messa in marcia, ma questa escalation, pur senza arrestarsi,

[1] Dati Istat.
[2] Cfr., fra gli altri, F. Antonini, *L'uomo furioso*, cit., pag. 62.
[3] Fritz Kreisler, *Four Weeks in the Trenches*, Boston-New York 1915, pag. 63.
[4] E.J. Leed, *Terra di nessuno*, cit., pag. 228.
[5] *Ibidem*, pag. 245.

ha avuto (per esempio in Italia e in Francia) un significativo rallentamento durante il periodo 1939-45 per riprendere tutta la sua forza quando, passato il periodo di euforia del dopoguerra, la pace si è assestata definitivamente. Nei maggiori paesi industrializzati un nuovo boom della nevrosi ha inizio con gli anni Sessanta in corrispondenza col benessere economico e con l'allontanarsi della guerra come ricordo e come prospettiva.

Non contraddice questa tesi il fatto che esista un particolare tipo di malattia nervosa legata proprio alla guerra e chiamata, appunto, *nevrosi di guerra*[1]. Innanzitutto perché la nevrosi di guerra non riguarda la guerra in genere ma solo quella industrializzata (fece la sua comparsa nel conflitto russo-giapponese del 1905). «Prima della completa meccanizzazione della guerra» scrive Leed «il più comune disagio psicologico era la cosiddetta *nostalgia di casa*[2].» Eppure la nevrosi, come fenomeno di massa in tempo di pace, esisteva già allora.

In secondo luogo perché, a ben vedere, la nevrosi di guerra fu un fenomeno di una certa consistenza solo nel conflitto 1914-18 e fu dovuta alle sue particolari caratteristiche: l'esasperante immobilismo della guerra di trincea. Tanto è vero che, come scrive ancora Leed: «Quando con le offensive tedesche del 1918 la guerra tornò a essere guerra di movimento, per quanto il fuoco fosse sempre intenso e soverchiante, l'incidenza delle nevrosi di guerra crollò clamorosamente»[3].

Anche alcune malattie legate, almeno in parte, allo stress diminuiscono durante i conflitti. Si muore meno d'infarto e di cancro, in guerra.

[1] Alle nevrosi di guerra dedicarono studi Abraham, Ferenczi, Freud e Simmel.
[2] E.J. Leed, *Terra di nessuno*, cit., pag. 218.
[3] *Ibidem*, pag. 239.

Da settant'anni, cioè da quando esistono statistiche attendibili, il tumore è in costante aumento. I *soli* anni in cui, in Italia, si conosce una remissione sono il 1943 e il 1944 dove la mortalità passa dal 95,3 per centomila abitanti del 1942 al 92,1 del 1943 e al 91 del 1944. Se un'altrettale diminuzione non si ha nel periodo 1940-42 è perché fra l'insorgere della malattia e il suo esito letale corre un certo lasso di tempo e quindi gli anni 1940-42 sono caricati anche dei tumori che presero il via precedentemente, in tempo di pace. In ogni caso il periodo 1940-45 è quello in cui la curva ascendente dei tumori ha il suo massimo rallentamento: si passa infatti dal 93,3 per centomila abitanti del 1940 al 96,3 del 1945, lo scarto in più è di 3 punti. Nel periodo 1930-35 fu di 14 punti, nel 1935-40 di 8, nel 1945-50 di 17, nel 1950-55 di 19, nel 1960-65 di 19 e così via[1].

Un discorso analogo si può fare per le malattie cardiocircolatorie. Anch'esse sono in costante ascesa. Ma durante la seconda guerra mondiale questa ascesa viene contenuta intorno ai dieci punti: si va dai 221,1 morti per centomila abitanti del 1941 ai 232,7 del 1944 con anni di regressione come sono appunto il 1941 (221,1) e il 1945 (224,6). Nel 1940 e nel 1944 i morti per centomila abitanti furono rispettivamente 224,3 e 231,8. Se prendiamo altri periodi della stessa lunghezza vediamo che l'escursione è sempre maggiore: 18 punti fra il 1930 e il 1935; 34 punti fra il 1935 e il 1940; 47 punti fra il 1950 e il 1955; 34 punti fra il 1955 e il 1960. Migliore della guerra, da questo punto di vista, è solo l'immediato dopoguerra dove c'è addirittura una diminuzione delle malattie cardiovascolari: 215,1 nel 1946; 220,4 nel 1947; 210,9 nel 1948; 210,6 nel 1949. Sono gli effetti collaterali di quel fenomeno noto come «euforia del dopoguerra» che

[1] Istat, Sommario di statistiche storiche, 1986.

Gaston Bouthoul ha descritto così: «La fine della guerra produce un'improvvisa e profonda sensazione di euforia. Questa sensazione la provano anzitutto i combattenti che, avendo visto morire numerosi camerati e, in generale, ritenendosi in pericolo ogni giorno di più in conseguenza di mille ineluttabili probabilità, vedono sparire tutt'a un tratto questa minaccia. L'euforia è tanto più grande quanto più il conflitto è stato lungo e costoso e, per conseguenza, quanto più l'impulso alla guerra ha avuto il tempo di affievolirsi. Quanto più è stato cruento, tanto più i superstiti hanno il sentimento di essere degli scampati particolarmente fortunati e anche degli eredi, perché i dopoguerra, in un paese che non sia rovinato, si accompagnano alla silenziosa e ipocrita gioia che regna intorno alle eredità. Si succede ai morti, ci si sistema più largamente nei posti che essi hanno lasciato vuoti. Tutti sguazzano nell'euforia dell'*eccitante avventura che tutto sommato non è terminata troppo male*»[1]. La felicità d'essere vivi basta a se stessa, la consapevolezza d'averla scampata bella colloca l'esistenza in una luce diversa («L'inferno lo avevamo già superato, che altro poteva atterrirci?» scrive Zweig[2]), non si è disposti a rovinarsi la vita, appena ritrovata, dando retta alle contrarietà e alle meschinerie quotidiane. Insomma, ci si rode di meno, si affronta l'esistenza con una maggior serenità e tutto ciò può spiegare (così come per la guerra dove l'intera nostra sensibilità è concentrata sull'essenziale) la minor incidenza di malattie come quelle cardiovascolari[3]. Ma anche l'euforia del dopoguerra va messa sul conto della guerra. Quando la «guerra fredda» spazza via ogni residuo di euforia e si riprendono in pieno

[1] G. Bouthoul, *Le guerre*, cit., pag. 421.
[2] S. Zweig, *Il mondo di ieri*, cit., pag. 292.
[3] Secondo altri la minor incidenza delle malattie cardiovascolari nei periodi di guerra e dopoguerra dipenderebbe dall'alimentazione, più scarsa. È probabile che entri in gioco anche questo fattore senza che però escluda l'altro.

i ritmi della vita di pace, le malattie cardiovascolari si impennano immediatamente. Nel 1951 i morti, in Italia, sono 233,1 per centomila abitanti, nel 1952 245,6, nel 1953 262,7[1].

Ma il dato più significativo, e impressionante, di questa paradossale capacità della guerra di mitigare la fatica di vivere ci viene dai suicidi. Già Durkheim, nel suo classico studio[2], aveva dimostrato che durante le guerre, o i sommovimenti politici violenti che hanno la portata di guerre, i suicidi diminuiscono. Diamo la parola al grande sociologo francese: «Tutte le rivoluzioni avvenute in Francia nel corso di questo secolo, nel momento in cui si verificarono, hanno fatto diminuire il numero di suicidi. Nel 1830 il totale dei casi scende da 1904, dell'annata 1929, a 1756, con una brusca diminuzione del 10 per cento circa. Non meno importante è la flessione del 1948 con un totale annuo che va da 3647 a 3301. Negli anni 1848-49 la crisi che aveva agitato la Francia percorse l'Europa e, ovunque, i suicidi diminuivano, e più la crisi era grave e lunga, più la diminuzione si faceva sensibile»[3].

Il fenomeno è ancor più evidente nelle grandi guerre nazionali. Nel 1866 allo scoppio del conflitto fra Austria e Italia i suicidi diminuiscono del 14 per cento in ambedue i paesi. Durkheim fornisce questa tabella:

	1865	1866	1867
Italia	678	588	657
Austria	1464	1265	1407

Nel 1864 fu la volta della Danimarca e della Sassonia. In quest'ultima i suicidi da 643 del 1863 scendono a 545 del 1864 (—16 per cento) per tornare a 619 nel 1865. «Per la

[1] Istat, Sommario di statistiche storiche, 1986.
[2] E. Durkheim, *Il suicidio*, cit.
[3] *Ibidem*, pag. 251.

Danimarca» scrive Durkheim «non è possibile confrontare le cifre del 1864 per mancanza di quelle del 1863; sappiamo però che l'ammontare del 1864 (411) è il più basso che sia stato registrato dal 1852. Dato che nel 1865 si alza a 451 suicidi, è probabile che la cifra 411 indichi una seria diminuzione[1].»

Anche il più importante conflitto fra nazioni dell'800, la guerra tra Francia e Germania del '70-'71, dà le stesse risultanze. Questa la tabella:

	1869	1870	1871	1872
Prussia	3186	2963	2723	2950
Sassonia	710	657	653	687
Francia	5114	4157	4490	5275[2]

Durkheim smantella l'obiezione che la diminuzione possa essere dovuta al fatto che in tempo di guerra una parte della popolazione è inquadrata e che in un esercito di campagna è assai difficile tener conto dei suicidi, con la semplice constatazione che le donne contribuiscono a questa diminuzione quanto gli uomini. Così come confuta, entrando in dettagli che non è il caso di riprodurre qui e per i quali rimandiamo al suo studio, la tesi che il momentaneo regresso dei suicidi in tempo di guerra dipende in realtà dalla paralisi dell'autorità amministrativa.[3]

Del resto la prima e la seconda guerra mondiale – che permettono di lavorare su una massa di dati assai più consistente di quella che era a disposizione del sociologo francese – confermano in pieno l'intuizione di Durkheim. In Italia,

[1] *Ibidem*, pagg. 253-254.
[2] *Ibidem*, pag. 254.
[3] *Ibidem*, pagg. 254-255.

nel 1913, i suicidi erano stati 3107, nel 1914 furono 3185, nel 1915, anno dell'entrata in guerra, 3092 e poi: 2531 nel 1916, 2439 nel 1917, 2642 nel 1918, 2630 nel 1919. Quindi cominciano a risalire lentamente per portarsi, dalla metà degli anni Venti e per tutti i Trenta, a cifre che oscillano fra i 3000 e i 4000 suicidi l'anno. Quando arriva la seconda guerra mondiale calano di nuovo: 2634 nel 1940 (nel '39 erano stati 3022, nel '38 3148, nel '37 3291); 2364 nel 1941; 2356 nel 1942; 2214 nel 1943; 1761, la cifra più bassa registrata in questo secolo, nel 1944 l'anno forse più terribile, soprattutto per l'Italia, dell'intero conflitto; 2125 nel 1945. I suicidi si contengono sotto le tremila unità fino al '48 («euforia del dopoguerra»), ma sfondano questo tetto nel 1949 per assestarsi poi (salvo la rara eccezione degli anni del «boom economico» con cifre comunque sempre molto più alte di quelle registrate nel corso delle due guerre) intorno alle 3000-4000 unità[1].

Lo stesso andamento si ha in Francia: periodo 1900-1914, da 8000 a 9000 suicidi l'anno; 1914-1918, da 4600 a 5000; 1919-1939, da 8000 a 9000; 1940-1945, da 4200 a 4500; 1946-1959; da 8000 a 8500; 1960-1965, da 6000 a 7000[2].

Dal secondo dopoguerra si assiste inoltre all'impressionante aumento dei suicidi dei giovani. In Francia il suicidio è diventato la prima causa di mortalità fra coloro che hanno meno di 35 anni. In Belgio i suicidi rappresentano il 2,1 per cento dei decessi, ma la percentuale sale al 13,8 per cento per la fascia d'età compresa fra i 15 e i 24 anni e addirittura al 24,6 per cento per i giovani fra i 25 e i 34 anni. Negli Stati Uniti i suicidi degli adolescenti sono triplicati rispetto al 1970.

Sarebbe puerile mettere questo fenomeno esclusivamente

[1] Istat, Annuario statistiche sanitarie.
[2] L.V. Thomas, *Antropologia della morte*, cit., pag. 189.

in conto all'impossibilità, per i giovani, di trovare uno sfogo alla propria vitalità, e alle angosce dell'età, nella guerra. Vi giocano diversi e complessi fattori, dal malessere della società del benessere alla mancanza di valori forti, ma una delle concause è sicuramente la mancanza della guerra, la sua delegittimazione, l'impossibilità di farla (o, come nel caso degli Stati Uniti, di farla con la coscienza pulita). Sono i giovani che più di tutti hanno dovuto fare violenza alla propria natura per convertirsi al pacifismo obbligatorio dell'era atomica. Per necessità di cose sono pacifisti, ma sono anche coloro che più soffrono del pacifismo. Manifestano per la pace perché non possono fare la guerra. Sono fanatici della non violenza per mancanza d'una violenza legittimata. Quella che un tempo poteva essere una scelta, meditata e matura, è ora una condizione obbligatoria che li porta a dirigere verso di sé un'aggressività che, peraltro, tutto ciò che sta loro intorno contribuisce a esasperare. I loro suicidi sono, anche, la punta sintomatica di questa condizione schizofrenica.

Così come all'impossibilità di trovar sfogo nella guerra, anche come semplice fuga dell'immaginazione, è legato in una qualche misura quel suicidio differito che è la droga, fenomeno di massa tipico della gioventù dei paesi industrializzati.

La droga in quanto tale non è un fenomeno esclusivo né della nostra epoca né delle società industrializzate. E non è nemmeno, all'interno di queste, un fatto recente e nuovo. Gli antichi conoscevano la droga e se ne servivano per ottenere determinati effetti o per conseguire scopi particolari. In Oriente e in certi paesi del Medio Oriente la droga è, o è stata, addirittura uno stile di vita socialmente condiviso. In quanto al mondo industriale, verso la fine dell'800 e ai primi del '900 la droga era già abbastanza diffusa nei ceti borghesi come in quelli operai, sia pur per motivi diversi: per i primi era una moda all'interno del movimento decadente,

per i secondi uno stimolante (o presunto tale) che, non diversamente dall'alcool, aveva la funzione di rendere più sopportabili le durissime condizioni di vita all'interno della fabbrica[1]. Nuovo non è dunque il fenomeno, ma le modalità che è venuto assumendo nel corso di questo secolo: il fine autodistruttivo (più o meno conscio, ma evidentissimo: parliamo qui della droga che uccide, l'eroina in tutte le sue varianti) e la sua enorme diffusione fra i giovani fino a fare di essi i protagonisti assoluti di questa tragedia.

La droga non parte come fenomeno giovanile. Nel 1914, negli Stati Uniti, la maggioranza dei tossicomani aveva un'età compresa fra i 35 e i 45 anni[2]. Oggi, in tutti i paesi industrializzati, la media va dai 18 ai 25 anni e tende a scendere. Anche il fine autodistruttivo è inedito. Né i primitivi, né gli antichi, né i popoli d'Oriente, né gli operai delle prime rivoluzioni industriali e nemmeno i borghesi decadenti «fin de siècle» prendevano la droga per autodistruggersi. Questo è invece esattamente il fine dei giovani drogati del mondo industriale. In questa sua nuova forma la droga ha avuto un primo boom fra le due guerre e un secondo, più devastante, a partire dagli anni Sessanta[3]. Che, insieme ad altri motivi, la mancanza di un formidabile sfogo come la guerra, reale o immaginata come fuga possibile, abbia la sua parte in questo fenomeno mi pare più che probabile. Non si capirebbe altrimenti perché la droga si affermi negli anni di pace e assuma punte parossistiche proprio in coincidenza con la presa di coscienza che la guerra è diventata «impensabile», «impraticabile», «impossibile» e, comunque, «oscena».

[1] Guido Blumir, *Eroina*. Feltrinelli, Milano 1976, pagg. 14 e segg.
[2] A. Lindesmith, *The Addict and the Law*, Vintage, New York 1965, pagg. 105-111.
[3] Catherine Lamour, Michel R. Lamberti, *Il sistema mondiale della droga*, Einaudi, Torino 1973, pag. 15. In Italia i primi provvedimenti antidroga sono del 1923. Cfr. Pierluigi Cornacchia, *Droga: nascita di un fenomeno*, Edizioni Unicopli, Milano 1986.

Anche le poche statistiche a disposizione confermano questo legame. Negli Stati Uniti, fra le due guerre, c'erano circa duecentomila morfinomani ed eroinomani. A partire dagli anni Quaranta i tossicomani americani diminuiscono progressivamente e vertiginosamente fino a scendere a ventimila alla conclusione del conflitto[1]. La spiegazione, avanzata da qualcuno, che questo calo sia stato determinato dal fatto che durante la guerra l'afflusso degli stupefacenti negli Usa era ostacolato dalle difficoltà delle comunicazioni con l'Europa[2] è poco convincente. Sia perché c'erano già allora altri mercati nei quali approvvigionarsi che non la Francia e la Turchia, sia, e soprattutto, perché proprio ai giorni nostri, in cui la lotta ai narcotrafficanti ha assunto dimensioni internazionali e vi sono impegnati mezzi poderosi, si è visto che la droga, quando esistano una richiesta e un mercato, è in grado di superare qualunque ostacolo. La verità è che i giovani americani, impegnati in un conflitto per la vita e per la morte, non sentivano alcun bisogno di drogarsi. La vita era diventata, di nuovo, una cosa troppo seria per privarsene. Non contraddice quanto stiamo dicendo, anzi rafforza l'intero nostro discorso sulle conseguenze della delegittimazione della guerra, il fatto che in Vietnam i giovani soldati americani si drogassero e che proprio la guerra contribuì a farne dei tossicomani.

Quella degli americani in Vietnam (come dei russi in Afghanistan) è infatti una guerra colpita da una doppia delegittimazione. La delegittimazione che ha investito tutte le guerre in era nucleare (secondo il sillogismo: la guerra atomica è il male supremo quindi *ogni* guerra è il male) e quella che colpisce le sue sottospecie. Il conflitto vietnamita non assunse infatti le forme della guerra tradizionale (non fu

[1] C. Lamour, M.R. Lamberti, *Il sistema mondiale della droga*, cit., pag. 14.
[2] *Ibidem*, pag. 14.

nemmeno dichiarata) ma quelle di una sua sottospecie, la guerra-di-guerriglia col suo inevitabile carico di azioni «sporche». E, a differenza del guerrigliero vietnamita, il soldato americano aveva grandi difficoltà a trovare una *iusta causa* su cui basare la legittimità della propria violenza. Il soldato americano in Vietnam si trova infatti in una situazione inedita nell'intera storia non solo della guerra, ma anche della guerriglia. È considerato un criminale non solo dagli avversari, ma dagli appartenenti al suo stesso gruppo. Invece di essere trattato da eroe, da benemerito della patria, raccoglie aperto disprezzo. Mentre rischia la pelle nella giungla, i suoi coetanei, in patria, manifestano contro la guerra, contro la presenza americana in Vietnam, contro di lui. In Vietnam, per la prima volta, il soldato fa la guerra vergognandosene. L'uscita in droga è il tentativo di sfuggire a questa condizione schizofrenica e insostenibile.

Il soldato delle guerre precedenti l'era atomica si trova in una situazione diametralmente opposta. Se pure non ha voluto la guerra e non la ama egli ha alle spalle l'intera comunità. Quand'anche il rischio che corre abbia poco senso per lui, lo ha per gli altri. Ha un ruolo, una funzione. Può patire la paura, forse il disgusto, non la frustrazione.

Se durante la seconda guerra mondiale si diffuse in alcuni eserciti (inglese, tedesco, giapponese) un uso, peraltro sporadico, della droga ciò non fu per iniziativa di soldati che, come quelli americani in Vietnam, non riuscivano a reggere il peso psicologico della guerra, ma degli Stati Maggiori i quali intendevano con questo mezzo, non diversamente che con l'alcool o con la musica (utilizzata soprattutto da tedeschi e russi), galvanizzare le proprie truppe o migliorarne la resistenza fisica. Era un uso mirato a uno scopo ben preciso come il doping degli atleti. Poteva anche avere effetti distruttivi, ma non aveva finalità autodistruttive che è invece il senso dell'assunzione di droga da parte delle giovani gene-

razioni. Droga di guerra, nei pochi casi in cui c'è stata prima dell'era della Bomba, e droga giovanile, oltre a non essere paragonabili dal punto di vista quantitativo, hanno significati diversi, addirittura opposti. Perché la verità è che guerra e droga sono due fenomeni antitetici. Ed è facile capire perché.

Una delle cause della droga giovanile è il senso di solitudine. La guerra ha, fra i suoi principali effetti, quello di compattare individualità che, prima, si sentivano estranee («Improvvisamente non fummo più soli»). Tutti i reduci della guerra, anche i più critici, indicano nel cameratismo uno degli aspetti positivi di quella esperienza. E questo senso di cameratismo va oltre la guerra e permane per tutta la vita[1].

Una delle cause della droga giovanile è la noia piccolo-borghese in una società dove, tranne alcune marginalità, siamo tutti piccolo-borghesi. E la guerra soddisfa, almeno nell'immaginario, i sogni di avventure piccolo-borghesi.

Una delle cause della droga giovanile è la mancanza di valori. E la guerra copre questo vuoto. Non è necessario scomodare la Patria, la Nazione o qualche grande e nobile Causa (che pur possono esserci, ci sono state e hanno avuto la loro importanza). Quali che siano le motivazioni con cui vi si partecipa, la guerra ci costringe a concentrarci almeno su un valore, basilare e indiscutibile: la vita.

Si potrebbe affermare, in un certo senso, che la guerra è una droga così forte che elimina il bisogno di tutte le altre. Se i giovani europei venuti al mondo dopo il 1945 avessero

[1] Scriveva Edmund Carrington, mezzo secolo dopo la fine della grande guerra: «Uomini di mezza età, per quanto strenuamente possano sforzarsi di negarlo, sono uniti da un vincolo segreto che li separa dai loro amici troppo anziani o troppo giovani per aver potuto combattere nella grande guerra. Particolarmente la generazione dei giovani che scesero in trincea prima che il loro carattere fosse ben formato, coloro che avevano meno di venticinque anni nel '14, è consapevole di quella distinzione poiché la guerra la plasmò così com'è» (E. Carrington, *Soldiers from the Wars Returning*, London 1965, pag. 250).

potuto fare l'esperienza d'una guerra tradizionale, non delegittimata, una guerra cui si potesse partecipare con «buona coscienza», com'era sempre stato fino all'avvento della Bomba, o se, quantomeno, avessero potuto immaginare, senza doversene vergognare, una «fuga» verso una guerra del genere, il fenomeno della droga non avrebbe certamente raggiunto le proporzioni che conosciamo. Non credo che sia un caso che durante il Sessantotto (l'unico avvenimento di massa vissuto dalle giovani generazioni che abbia qualche, sia pur lontana, similarità con la guerra) la tossicodipendenza, nonostante si fosse già in piena «cultura della droga», sia stata sostanzialmente estranea ai militanti del Movimento (i giovani della nuova sinistra, caso mai, «fumavano» e non in molti). La speranza in una Rivoluzione che si credeva dietro l'angolo, il profondo senso di gruppo e di appartenenza, lo sfogo d'aggressività nella guerriglia urbana contro la polizia, erano abbondantemente sufficienti a tenere lontani i giovani da tentazioni autodistruttive. I primissimi morti per eroina si avranno, in Italia, alla fine del 1973.

Si dirà, forse, a questo punto, che non c'è poi una gran differenza fra morire per un'overdose di eroina o morire con una palla in fronte. Ma non è vero. Con la droga la morte è sicura, in guerra è un rischio. La droga è solo morte, la guerra è anche vita. La droga è un lungo tunnel, sempre più tortuoso e buio, nell'infelicità e nella disperazione; nelle pieghe della guerra – e proprio grazie a essa – si nascondono, insieme a grandi dolori, gioie intense, forse le più intense che l'uomo, almeno l'uomo medio, possa provare. La droga è solo sterile, la guerra è anche feconda.

E il lato paradossale è che i giovani non hanno più lo sfogo della guerra, ma ne conservano intatta, anzi accentuata, la paura. Difficile immaginare una condizione più negativa. Senza contare che, come nota Mario Spinella nella prefazio-

ne a *Droga: nascita di un fenomeno*[1], anche l'«equilibrio del terrore», col senso di snervante e spaventata impotenza che diffonde, ha qualcosa a che fare col dilagare della droga. E così ancora una volta il cerchio si chiude perché l'«equilibrio del terrore» dipende dall'impossibilità di fare la guerra.

La Bomba ha regalato, a chi vive nelle società industrializzate, sotto l'ombrello nucleare, quasi mezzo secolo di pace. E pace si prospetta per un lungo futuro. Ma questa impossibilità di fare la guerra, e anche solo di pensarla, si è ritorta contro di noi sotto forma di perdita di solidarietà, individuale e collettiva, di solitudine, di criminalità diffusa, di senso di impotenza, di noia, di frustrazione, di nevrosi, di malattia, di impulsi autodistruttivi, di suicidio, di droga. Soprattutto le giovani generazioni ne sono state colpite. Con stupore dobbiamo constatare che la pace ci ha reso più infelici.

[1] P. Cornacchia, *Droga: nascita di un fenomeno*, cit., pag. 11.

VI
Baby is born

Hanno ammazzato la guerra. Chi è l'assassino? La Tecnologia. È quanto aveva previsto, con estrema lucidità, Luis Pasteur che, nel secolo scorso, quando la tecnologia bellica era ancora a uno stadio infantile rispetto a quella d'oggi, ha scritto: «Verrà un giorno in cui la guerra ucciderà la guerra grazie al progresso scientifico che consentirà devastazioni così tremende che ogni conflitto diventerà impossibile».

Il rapporto fra tecnologia, guerra e società è sempre stato strettissimo e circolare. Moltissime innovazioni tecnologiche, che hanno poi avuto fondamentali usi civili, nascono dalla guerra e, nel contempo, incidono profondamente su di essa. La guerra cambia la tecnologia e la tecnologia cambia la guerra. E come la tecnologia, mostro onnivoro, ha via via divorato e disumanizzato l'uomo rendendolo una sua appendice, così ha disumanizzato la guerra, attività umana per eccellenza, via via privandola di tutti i suoi valori. È stato un processo lungo, prima lento, poi sempre più veloce, alla fine parossistico.

La tecnologia è sempre esistita. Come la guerra, nasce, in pratica, con l'uomo. Anche un certo modo di impugnare un sasso, come mostra Umberto Eco in quel bellissimo e in-

quietante racconto che è *La Cosa*, è tecnologia[1]. E tecnologia bellica. Però per lungo tempo c'è stato un certo equilibrio, una certa armonia fra l'uomo e la tecnologia, vale a dire fra l'uomo e la sua stessa capacità di manipolare la natura e di servirsene. Per lungo tempo uomo e macchina si sono fusi abbastanza armonicamente. In pace come in guerra. La spada è, indiscutibilmente, tecnologia. Ma il guerriero ha un rapporto quasi carnale con la sua spada. Nella cultura europea preindustriale, come in quella samurai, la spada è «l'anima del guerriero». La spada è onorata e amata e le si dà un nome proprio come se fosse qualcosa di vivo e come tale la si tratta. Roland non vuole che la sua Durendal cada in mano al nemico e re Artù, prima di morire, fa gettare la sua Excalibur nel lago perché nessuno possa impadronirsene[2].

Una prima, rilevante rottura, in campo bellico, fra l'uomo e i suoi strumenti si ha con l'invenzione delle armi da fuoco. Scrive Franco Cardini: «L'opposizione lancia-pistola finisce per diventare emblematica per non dire archetipica. È un aspetto dell'opposizione tra il ferro e il fuoco, fra l'arma bianca e l'arma da tiro, fra lo strumento "semplice" e "naturale", prolungazione metallica del braccio umano e la macchina»[3]. Questo salto di qualità fu perfettamente avvertito dai contemporanei. Non solo, e *pour cause*, dai cavalieri che, oltre a vedere ridicolizzate regole di combattimento e di cortesia sviluppatesi con tanta fatica nel corso di secoli, sentivano in pericolo la propria stessa esistenza e volevano, ingenuità di sempre, bandire le nuove armi (e invece furono banditi loro), ma dalla società intera. Ariosto chiama l'arma da fuoco «abominoso ordigno» e Lutero tuona-

[1] Umberto Eco, *Diario minimo*, Mondadori, Milano 1963.
[2] F. Cardini, *Testimone a Coblenza*, cit., pag. 162.
[3] F. Cardini, *Quell'antica festa crudele*, cit., pag. 92.

va, con la consueta veemenza, contro i moschetti e gli obici che chiamava «opera del demonio» perché contro i proiettili non valevano né la forza né il coraggio.

Ma nonostante tutti gli anatemi le armi da fuoco si affermarono con facilità perché la tecnologia è sempre stata più forte di ogni morale. È questa che si adatta alla tecnologia e non viceversa, come oggi possiamo verificare con tutta evidenza anche nel campo di molte sue pacifiche, ma inquietanti, applicazioni.

In virtù dei progressi tecnologici la guerra è via via diventata sempre più un fatto di macchine piuttosto che di uomini. E questo processo ha ricevuto una spaventosa accelerazione con la rivoluzione industriale[1]. Tuttavia la tecnologia bellica nell'eterna lotta fra la spada e lo scudo, fra offesa e difesa, si era sempre, per così dire, autocompensata. A ogni arma di offesa, per quanto terribile, aveva sempre corrisposto uno strumento, o un sistema, di difesa sufficientemente efficace per mantenere un certo equilibrio e lasciare spazi, anche se sempre più ridotti, al combattimento, al rischio e, quindi, all'uomo.

Anche le più potenti armi convenzionali, mitragliatrici, carri armati, bombe al tritolo, hanno sempre conservato una certa misura umana. Ma col rapido progredire dell'evoluzione tecnologica applicata alla guerra le armi hanno perso la loro stessa forma di armi e si sono tramutate pressoché esclusivamente in processi di natura fisica, chimica, bio-

[1] Nazisti, fascisti e i rappresentanti di quella corrente di pensiero, da Junger a Spengler, che Jeffrey Herf ha chiamato «il modernismo reazionario», nella necessità di conciliare il loro sostanziale rifiuto del mondo moderno con la propria volontà di potenza e quindi col bisogno di detenere la più avanzata e raffinata tecnologia militare, vollero illudersi che nella guerra tecnologica si realizzasse «la massima fusione fra l'uomo e la macchina». In realtà sia la prima che la seconda guerra mondiale hanno dimostrato ampiamente che l'uomo stava diventando nient'altro che un'appendice delle sue armi. Cfr. Jeffrey Herf, *Il Modernismo reazionario*, Il Mulino, Bologna 1988.

logica[1], dove la parte dell'uomo si è ridotta a quella di premere un qualche pulsante[2]. Il suggello di questo iter è la bomba atomica. La Bomba, oltre a rendere l'uomo un semplice terminale del processo bellico, ha cancellato l'antica dialettica offesa-difesa, sulla quale si era sempre sostenuta la possibilità della guerra. Per la semplice ragione che è un'arma che elimina la difesa poiché si ritorce, attraverso le contaminazioni ambientali, contro chi la usa. È uno straordinario boomerang che colpisce anche colui che lo getta.

Come sempre quando c'è di mezzo la tecnologia questo processo, una volta innescato, non è reversibile. Quand'anche ci fosse la volontà[3], mancherebbe la possibilità. La Bomba non può essere «disinventata». Se tutte le atomiche, tutti i reattori e tutti i vettori nucleari venissero distrutti rimarrebbe pur sempre la mente degli uomini capace di ricostruirli. Ma c'è di peggio: un accordo per la soppressione di tutte le armi nucleari, come ha messo bene in evidenza l'ex ministro della Difesa degli Stati Uniti, McNamara, in un suo recente libro[4], accrescerebbe in realtà il rischio d'un conflitto atomico. Infatti «nel timore di reciproche trasgressioni segrete, le Superpotenze potrebbero essere tentate di

[1] Sono considerate armi non convenzionali e definite *speciali*, oltre all'atomica, quelle *chimiche*, usate durante la prima guerra mondiale e nel recente conflitto Iran-Iraq (dagli iracheni) e quelle *biologiche*, mai impiegate, che permetterebbero di provocare, con la dispersione di microbi, la diffusione di epidemie.

[2] Scrive Nicola Matteucci: «La guerra è stata rimossa dalle coscienze non solo per gli agi offerti dalla società opulenta, ma soprattutto per le nuove tecnologie militari, che si affidano a impersonali computer e ad armi micidiali, che non si tengono in mano» (*Le rivoluzioni del benessere*, a cura di F. Melograni e S. Ricossa, Laterza, Bari 1988, pag. 122).

[3] Volontà che comunque non c'è. Il recente accordo fra Reagan e Gorbaciov sulla diminuzione degli arsenali nucleari, dovuto a motivi esclusivamente economici, ha portato, o porterà, alla distruzione di millesettecento ordigni atomici su un totale complessivo, per le due Superpotenze, di cinquantamila. Una misura ridicola che non scalfisce minimamente «l'equilibrio del terrore» poiché bastano una cinquantina di bombe atomiche per distruggere il mondo.

[4] Robert McNamara, *Blundering into Disaster*, Randon House, 1987.

lanciare un attacco nucleare preventivo»[1]. Sono gli stessi rischi cui ci espone quello «scudo stellare», di cui favoleggiò per prima l'Amministrazione Reagan, che, in linea teorica, sembrerebbe riequilibrare il rapporto offesa-difesa ora annullato dall'atomica. Perché con un'arma d'offesa totale come la Bomba ci vuole una difesa altrettanto totale, cioè impenetrabile. Infatti la potenza devastatrice della Bomba è tale che basta che lo «scudo» lasci passare una percentuale anche minima di missili perché sia la catastrofe. «E l'idea della difesa nucleare perfetta è un mito;» dice McNamara «d'altro canto con lo scudo, nell'equilibrio nucleare basato sul terrore della distruzione assicurata, truce ma schematico, si inserisce un fattore di complicazione dei calcoli strategici: è incentivata la strategia del primo colpo[2].» Senza contare che se anche lo «scudo» americano fosse totalmente impermeabile ai missili nemici, non lo sarebbe affatto alle ricadute radioattive dei propri andati a segno. Lo «scudo» non raggiungerebbe quindi alcun obiettivo utile: invece di diminuirlo aumenterebbe il rischio di guerra nucleare senza peraltro renderla meno devastante.

Siamo quindi condannati per sempre, o almeno fin là dove si possono spingere i nostri occhi, all'attuale «equilibrio del terrore»: un'eterna minaccia di guerra senza la guerra. Per quanto atroce, questa è, allo stato dei fatti, la migliore delle condizioni possibili. La guerra, in quanto atomica, non è più pensabile. Da quando «Baby is born» (questa è la frase con cui fu annunciata al presidente Truman la nascita della prima atomica) la guerra è morta. Il bambino nucleare, venendo al mondo, ha ucciso sua madre.

D'altro canto, come dice il vecchio Eraclito: «La guerra è comune a tutti gli esseri, è la madre di tutte le cose». O,

[1] «Corriere della Sera», 13 settembre 1987. Intervista di Renzo Cianfanelli.
[2] *Ibidem.*

quantomeno, lo è stata. Noi oggi siamo quello che siamo in virtù d'un percorso millenario dove la guerra ha avuto una grande importanza, ha marchiato il nostro modo di essere, ha contribuito a formarci.

È comprensibile che la sua scomparsa abbia creato un vuoto esistenziale che non siamo riusciti a colmare. Nei capitoli precedenti abbiamo documentato i fenomeni disgreganti e autodistruttivi che la scomparsa della guerra (come realtà e come possibilità) nelle società industrializzate ha contribuito ad acuire: sfaldamento sociale, criminalità diffusa, perdita del senso di solidarietà, crisi di identità, suicidio, droga. Tutti questi, a mio modo di vedere, non sono che sintomi e segnali di un'angoscia più ampia e generale che pervade l'intera civiltà industrializzata e che è appunto provocata, almeno in una certa misura, dalla morte della guerra. Agli inizi degli anni Sessanta Franco Fornari scriveva che «la prospettiva di dover rinunciare alla guerra potrebbe portare alla mobilitazione di angosce più gravi di quelle legate ai pericoli reali di una guerra di tipo tradizionale»[1].

È quanto, così almeno a me pare, è avvenuto. Parte dell'angoscia moderna, del *sensus finis* che avvolge il declinare di questo secolo, non deriva solo, direttamente, dall'ombra sinistra della Bomba, da questa spada di Damocle sospesa perennemente sulle nostre teste e alla quale dobbiamo peraltro, paradossalmente, la nostra speranza di sopravvivenza, ma proprio dalla percezione dell'impotenza a cambiare le cose, a mettere le mani sul nostro destino, dall'impossibilità di agganciare, almeno nell'immaginario, la nostra fatica di vivere a un evento traumatico, sconvolgente e risolutore come la guerra, dalla prospettiva di un immobilismo mortale. La sensazione è che nulla possa più accadere.

[1] F. Fornari, *Psicoanalisi della guerra*, cit., pag. 14.

Privati per sempre della guerra abbiamo sviluppato anche noi, come quella tribù kanachi studiata da Eliane Metais, una oscura angoscia di morte. Non fatevi ingannare dal pacifismo imperante. Esso è obbligato. In quanto tale non significa affatto amore per la pace. Non fatevi fuorviare dall'odio generale per la Bomba. Odiare la Bomba non vuol dire odiare la guerra. È vero il contrario. Come ha capito, con profonda intuizione psicologica, Alberto Moravia, il quale ha detto: «La Bomba ci ripugna. Perché? Perché essa è la fine della guerra e noi vogliamo fare la guerra, la Bomba... ci priva di un gioco decisivo che noi giochiamo da milioni di anni»[1].

Non è la guerra che gli uomini odiano, ma la guerra atomica. Del resto, in definitiva, che scandalo c'è nella guerra? «Forse il fatto» come scrive sant'Agostino «che in essa muoiano degli uomini comunque destinati a morire, perché quelli che vivranno siano sottomessi e domati dalla pace[2]?» No, non è la morte in sé lo scandalo della guerra. Morire in guerra non è peggio che morire in un incidente automobilistico o per aver sbattuto la testa contro uno spigolo o consumati da una malattia o dalla vecchiaia. Lo scandalo della guerra è il morirvi quando essa non ha più un senso condiviso e riconosciuto, quando non è più accettata. Ma questa è cosa d'oggi, da quando la Bomba ha delegittimato la guerra, ogni tipo di guerra. Adesso la guerra è scandalosa perché noi, pur conservando intatti tutti gli impulsi, tutti i bisogni psicologici, tutti i desideri inconsci a essa legati, non possiamo più accettarla. La guerra non è più solo terribile, come è sempre stata, è diventata immorale. Ma prima della Bomba non era così. Prima la guerra era dentro di noi e noi

[1] Alberto Moravia al Convegno di Montecatini del novembre 1986 dal titolo «Trasformare la visione del mondo».
[2] S. Agostino, *Contra Faustum*, XXII, 74.

l'accettavamo come un dato possibile della nostra esistenza. Oggi che la guerra è diventata il tabù dei tabù ci è difficile comprenderlo e stentiamo persino a credere che sia vero: ma per migliaia di anni, e fino all'altro ieri, l'uomo ha accettato la guerra e le ha riconosciuto un valore. Se così non fosse non si capirebbe come ancora nel 1947 (quando il bambino nucleare era già nato, ma non c'era ancora una coscienza nucleare, non si era cioè compreso appieno cosa significasse una guerra atomica e come essa cambiasse tutti i nostri termini di riferimento) Curzio Malaparte potesse scrivere senza suscitare scandalo: «Mi si biasimi pure, ma io sono un uomo e amo la guerra. Non ho l'ipocrisia di dire: "non amo la guerra". Io l'amo, come ogni uomo bennato, sano, coraggioso, forte, ama la guerra, come ogni uomo che non è contento degli altri uomini, né dei loro misfatti»[1]. Non si capirebbe come uomini, appartenenti già all'era moderna, razionale, uomini che non erano legati ad alcuna mistica guerriera, uomini di elevato pensiero, uomini che stimiamo, come Montesquieu o Renan[2] o Proudhon o Spinoza o Kant o Gramsci[3] o Churchill, abbiamo speso parole in favore della guerra. Non si capirebbe come milioni di uomini qualsiasi siano andati alla guerra, magari maledicendola ma non vergognandosi di farla. Essendone anzi, sotto sotto, orgogliosi.

Non si tratta di essere guerrafondai e di andarsi a cercare a tutti i costi delle rogne. Nessun uomo comune, nessuno

[1] Curzio Malaparte, *Diario di uno straniero a Parigi*, Vallecchi, Firenze 1966, pag. 103.

[2] «Il giorno in cui l'umanità divenisse un grande impero romano tutto pace e senza più nemici esterni, sarebbe il giorno in cui la moralità e l'intelligenza correrebbero i loro più grandi pericoli» (E. Renan, *La riforma intellettuale e morale*, Parigi 1972, pag. 3). Interessanti anche le parole di von Moltke: «La pace perpetua è un sogno e neppure dei più belli».

[3] «Anche la guerra in atto è "passione", la più intensa e febbrile» (Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, XXX).

che non sia un eroe, un esteta, un fanatico, un militante, un sanguinario, un sadico, ha mai voluto coscientemente la guerra. L'ha anzi sempre temuta. Ma la guerra accadeva. Era un fatto, un fatto di portata enorme col quale bisognava confrontarsi. E costituiva un'esperienza fondante per chi vi era passato attraverso. Essa non era solo «il tempo degli assassini» come dice Rimbaud[1], degli orrori, della crudeltà, della stupidità. Era certamente anche questo, ma non solo questo. Era anche il tempo degli uomini. Sollecitati dall'eccezionalità dell'evento a dare l'essenziale di sé, costretti a verificarsi, a mettersi, per una volta nella vita, veramente a nudo, di fronte agli altri e, soprattutto, di fronte a se stessi. Oliver Stone, il regista di *Platoon*, ha detto che «la guerra non spiega niente». Ma la guerra non ha nulla da spiegare. È neutra. Siamo noi che ci spieghiamo in essa.

Oggi quella verifica ci manca. Così come quello sfogo. E sappiamo che ci mancheranno per sempre. Noi viviamo senza sapere chi siamo, facendo un esasperante elastico fra una rassegnata acquiescenza e una furibonda aggressività repressa, timorosi d'ogni spiffero, attribuendo alla vita un valore tanto assoluto da finire con lo svalutarla. Ciò non ci fa migliori. Questa eterna pace nel terrore, diciamo la verità, ci rende tutti più meschini, meno liberi, più repressi, più angosciati e più infelici.

Per questo oso dire che i drammi dell'era atomica sono due e non uno come sembra a prima vista. Il primo è certamente che la guerra nucleare, se si fa, rischia di distruggere l'umanità. Ma il secondo, non meno grave, è che la guerra nucleare impedisce di fare la vecchia, cara, onesta guerra.

[1] Arthur Rimbaud, *Opere*, Mondadori, Milano 1975.

Indice

La guerra: le sue funzioni, le sue ragioni, le sue pulsioni, la sua moralità. Per migliaia di anni è stato un evento fondante per gli uomini e per i popoli, ha creato e distrutto equilibri, ha determinato il ruolo degli Stati e delle Nazioni e i loro rapporti di forza, ha marchiato il nostro modo di essere, ha contribuito a formarci. Poi, con la Bomba e il ricatto atomico incrociato, la guerra è diventata il tabù dei tabù.
Oggi, con le drammatiche vicende jugoslave, la guerra ribussa alle nostre porte, torna di attualità, anche in Europa. E torna di attualità anche questo pamphlet di Massimo Fini, apparso una prima volta dieci anni fa quando la guerra non solo sembrava impossibile ma era addirittura impensabile.

MASSIMO FINI, giornalista e scrittore, dopo essere stato inviato per vent'anni dell'«Europeo» è oggi editorialista de «Il Tempo», «Il Giorno», «La Nazione», «Il Resto del Carlino» e ha partecipato alla rifondazione de «Il Borghese». Figura singolare, per la sua indipendenza, nel panorama giornalistico e intellettuale italiano ha pubblicato saggi radicalmente controcorrente fra cui *La Ragione aveva Torto?* (Camunia 1985), *Nerone, duemila anni di calunnie* (Mondadori 1993) e il recente e fortunato *Il denaro «Sterco del demonio»* (Marsilio 1998), alla sua terza edizione.